

**KONSEP *WUṢŪL* DALAM TAREKAT QADIRIYAH  
WA NAQSYABANDIYAH: KAJIAN SEMANTIK  
TERHADAP ENAM KITAB PEDOMAN**



**DISERTASI DOKTOR**

**Dibuat guna memenuhi salah satu persyaratan  
untuk memperoleh gelar Doktor Islamic Studies**

**Oleh:**

**ARIS WIDODO**

**NIM: 105113005**

**PROGRAM DOKTOR ISLAMIC STUDIES**

**PROGRAM PASCASARJANA**

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG**

**2016**



KEMENTERIAN AGAMA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
PROGRAM PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang Telp/Fax 024-7614454, 70774414

**PERSETUJUAN DISERTASI**

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan telah menyetujui disertasi saudara: /

NAMA : ARIS WIDODO

NIM : 105113005

Judul : KAJIAN SEMANTIK TERHADAP KONSEP WUṢŪL  
DALAM ENAM KITAB TAREKAT QADIRIYAH WA  
NAQSYABANDIYYAH

Untuk diujikan dalam **Ujian Terbuka** Disertasi Doktor

Nama

Tanggal

Tandatangan

Prof. Dr. H.M. Amin Syukur, MA.  
Promotor

18/5-2016

Dr. H. Abdul Muhaya, MA  
Kopromotor

18/5 2016



KEMENTERIAN AGAMA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
PROGRAM PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang Telp/Fax 024-7614454, 70774414

**PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERTUTUP**

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan telah menyetujui disertasi saudara:

NAMA : ARIS WIDODO

NIM : 105113005

Judul : KONSEP WUṢŪL DALAM TAREKAT QADIRIYAH WA  
NAQSYABANDIYYAH: KAJIAN SEMANTIK TERHADAP  
ENAM KITAB PEDOMAN

Telah diujikan dalam **Ujian Tertutup** pada tanggal 24 Februari 2016, dan dinyatakan LULUS untuk dilanjutkan ke **Ujian Terbuka** Disertasi Program Doktor.

Nama	Tanggal	Tandatangan
<u>Prof. Dr. H.Ahmad Rofiq, M.A.</u> Ketua/Penguji	<u>18/5/2016</u>	
<u>Dr. H. Sulaiman, M.Ag.</u> Sekretaris/Penguji	<u>17-5-2016</u>	
<u>Prof. Dr. H.M. Amin Syukur, M.A.</u> Promotor/Penguji	<u>18/5 2016</u>	
<u>Dr. H. Abdul Muhaya, M.A</u> Kopromotor/Penguji	<u>18/5 2016</u>	
<u>Prof. Dr. H.Alwan Khoiri, M.A.</u> Penguji 1	<u>17-5-2016</u>	
<u>Prof. Dr. H.Suparman Syukur, M.A.</u> Penguji 2	<u>24/5 2016</u>	
<u>Dr. H.Muh. In'amuzzahidin, M.Ag.</u> Penguji 3	<u>18-5-2016</u>	



**KEMENTERIAN AGAMA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
PASCASARJANA**

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Tl./Fax: 024--7614454, 70774414

FDD 38

**PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA**

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : ARIS WIDODO

NIM : 105113005

Judul : KONSEP WUSUL DALAM TAREKAT QADIRIYAH WA NAQSABANDIYAH : KAJIAN SEMANTIK  
TERHADAP ENAM KITAB PEDOMAN

telah diujikan pada 20 Juni 2016 dan dinyatakan:

**LULUS**

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof. Dr. H. Muhibbin, M.Ag.</u> Ketua/Penguji	<u>1/12 2016</u>	
<u>Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, M.A.</u> Sekretaris/Penguji	<u>7/12' 2016</u>	
<u>Prof. Dr. H. M. Amin Syukur, M.A.</u> Promotor/Penguji	<u>7/12 2016</u>	
<u>Dr. H. Abdul Muhayya, M.A.</u> Kopromotor/Penguji	<u>23 - 11 - 2016</u>	
<u>Prof. Dr. H. Alwan Khoiri, M.A.</u> Penguji	<u>16-11-2016</u>	
<u>Prof. Dr. H. Suparman Syukur, M.A.</u> Penguji	<u>23/11 2016</u>	
<u>Dr. H. In'amuzzahidin, M.Ag.</u> Penguji	<u>22-11-2016</u>	
<u>Dr. H. Sulaiman, M.Ag.</u> Penguji	<u>22-11- 2016</u>	

## **PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI**

Dengan penuh kejujuran dan tanggungjawab, saya, Aris Widodo, NIM 105113005, menyatakan dengan sesungguhnya bahwa disertasi ini:

1. Seluruhnya merupakan karya saya sendiri dan belum pernah diterbitkan dalam bentuk dan untuk keperluan apapun.
2. Tidak berisi material yang pernah ditulis oleh orang lain kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan rujukan dalam penulisan makalah ini.

Saya bersedia menerima sanksi dari Program Pascasarjana apabila di kemudian hari ditemukan ketidakbenaran dari pernyataan saya ini.

Semarang, 08 Februari 2016  
Penulis

Aris Widodo

## ABSTRAK

Salah satu persoalan yang menarik sebagian manusia adalah bagaimana mereka bisa melakukan perjalanan spiritual menuju Tuhan, Zat yang mereka sembah. Oleh karena itu, sebagian dari mereka merancang jalan menuju Tuhan tersebut. Demikian juga yang telah dilakukan oleh Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah (TQN). Kitab-kitab dalam TQN berbicara tentang tiga jalan yang bisa mengantarkan manusia untuk sampai (*wuṣūl*) kepada Tuhan. Namun, sejauh penelusuran penulis, kitab-kitab itu tidak memberikan pengertian secara eksplisit apa sebetulnya *wuṣūl* itu sendiri.

Penelitian ini mengkaji apa sebetulnya konsep *wuṣūl* dalam TQN, dengan meneliti tiga jalan yang bisa mengantarkan seseorang untuk *wuṣūl* kepada Tuhan, karena sebetulnya di dalam tiga jalan tersebut secara implisit terkandung konsep *wuṣūl*. Disertasi ini mengeksplisitkan konsep *wuṣūl* yang sudah terkandung dalam tiga jalan itu, dengan menggunakan pendekatan semantik.

Dengan pendekatan semantik, disertasi ini menempuh dua tahap untuk mengkonstruksi konsep *wuṣūl* dalam TQN. Pertama, dengan “analisis komponen”, yaitu menganalisis kata-kunci (*keywords*) apa saja yang mengitari kata-fokus (*word-focus*) *wuṣūl*, seperti disebutkan dalam tiga jalan menuju Tuhan. Kedua, berbagai kata-kunci yang ditemukan tersebut kemudian digabungkan menjadi “konsep” (*concept*) atau “medan semantik” (*semantic field*) *wuṣūl*.

Dari analisis komponen terhadap *wuṣūl*, ditemukan tujuh-belas kata-kunci (*keywords*), yaitu: (1) *nyata labete/usik-e*, (2) *negasi nafs maẓmūmah dan afirmasi nafs maḥmūdah*, (3) *al-faiḍ*, (4) *al-faḍl*, (5) *maḥabbah/dhemen*, (6) *ma‘rifat*, (7) *al-ittiṣāl ar-rūḥī/ittiṣāl al-kahrubā’ bi aṣliḥā*, (8) *yatanawwaru bi nūr al-jalālah*, (9) *laṭā’if/laṭīfah*, (10) *ḥarārah*, (11) *al-ajzā’ al-fāsidah*, (12) *al-ajzā’ aṣ-ṣāliḥah*, (13) *wāsiṭah*, (14) *khalīfah*, (15) *nā’ib*, (16) *al-imdād*, (17) *al-irsyād*.

Dari ketujuh-belas kata-kunci tersebut, kemudian konsep *wuṣūl* dirumuskan sebagai berikut, “terjadinya ketersambungan antara manusia dengan Allah, yang ditandai dengan bersinarnya *laṭā’if* dengan *nūr al-jalālah*, yang—melalui perantara *tawajjuh syaikh* yang merupakan *khalīfah* atau *nā’ib* dari rasulullah—menghasilkan limpahan (*faiḍ*) karunia (*al-faḍl*) Allah pada manusia tersebut, yang pada ranah batiniyah efeknya berupa *maḥabbah* dan *ma‘rifat*, serta *istimdād* dan *irsyād* yang menguatkan *naḥs maḥmūdah* dan melemahkan *naḥs maẓmūmah*, dan yang pada ranah lahiriyah efeknya berupa rasa panas (*ḥarārah*) yang bisa menggantikan organ-organ tubuh yang rusak (*al-ajzā’ al-fāsidah*) dengan organ-organ tubuh yang sehat (*al-ajzā’ aṣ-ṣāliḥah*).”

Selain mencari rumusan konsep *wuṣūl*, disertasi ini juga menganalisis apakah konsep *wuṣūl* tersebut mengarah kepada *waḥdah al-wujūd* atau *waḥdah asy-*

*syuhūd*. Dengan menganalisa makna *qurb*, *aqrab*, dan *ma‘iyyah* sebagai bagian dari indicator *wuṣūl*, penelitian ini sampai pada kesimpulan bahwa konsep *wuṣūl* dalam TQN mengarah kepada *waḥdah asy-syuhūd*.

**Kata-kunci:** *wuṣūl*, tiga jalan, pendekatan semantik, analisis komponen, kata-kunci, medan semantik/konsep, *waḥdah asy-syuhūd*.

## ABSTRACT

One of the striking issues that beset human beings is how to make a spiritual journey towards God, to whom they worship. Therefore, some of them design a roadmap to have the spiritual journey. An Islamic Sufi order, Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah (TQN) have done so. Some books of the TQN explain the three ways that will enhance human beings to arrive (*wuṣūl*) at God in their spiritual journey. Nonetheless, to the best of my knowledge, the books do not give an explicit definition as to what the concept of *wuṣūl* is.

This research conducts a study on the concept of *wuṣūl* in the TQN, by exploring the three ways to arrive at God, because the three ways encapsulate implicitly the concept of *wuṣūl*. This dissertation tries to make explicit the concept of *wuṣūl* encapsulated in the three ways, using the semantic approach.

Using semantic approach, this dissertation proceeds in two steps to construct the concept of *wuṣūl* in the TQN. Firstly, by way of “analysis of components”, *id est*, to find out the keywords surrounding the word-focus of *wuṣūl* as mentioned in the three ways to arrive at God. Secondly, the keywords surrounding the word-focus of *wuṣūl* are then arranged as the concept or semantic field of *wuṣūl*. From the first step, seventeen keywords are found out, which are then articulated as the definition of the concept of *wuṣūl*.

The seventeen keywords are: (1) the work, (2) *negation of nafs maẓmūmah* and *affirmation of nafs maḥmūdah*, (3) *al-faiḍ*, (4) *al-faḍl*, (5) *maḥabbah*, (6) *ma‘rifat*, (7) *al-ittiṣāl ar-rūḥī/ittiṣāl al-kahrubā’ bi aṣliḥā*, (8) *yatanawwaru bi nūr al-jalālah*, (9) *laṭā’if/laṭīfah*, (10) *ḥarārah*, (11) *al-ajzā’ al-fāsīdah*, (12) *al-ajzā’ aṣ-ṣāliḥah*, (13) *wāsiṭah*, (14) *khalīfah*, (15) *nā’ib*, (16) *al-imdād*, (17) *al-irsyād*.

The concept of *wuṣūl* runs as thus, “the connection of human beings to God, marked by the illumination of *laṭā’if* with *nūr al-jalālah*, which—through the media of *tawajjuh syaikh* as the *khalīfah* or *nā’ib* of the prophet—results in the emanation (*faiḍ*) of blessing (*al-faḍl*) from God to the human beings, which in the inner dimension takes the forms of *maḥabbah* and *ma‘rifat*, as well as *istimdād* and *irsyād* that strengthen *nafs maḥmūdah* and weaken *nafs maẓmūmah*, and in the outer dimension takes the forms of heat (*ḥarārah*) that substitutes the defect parts (*al-ajzā’ al-fāsīdah*) of the body with the healthy ones (*al-ajzā’ aṣ-ṣāliḥah*).”

Apart from studying the concept of *wuṣūl*, this dissertation also analyze whether the concept of *wuṣūl* refers to *waḥdah al-wujūd* or *waḥdah asy-syuhūd*. By analyzing the meaning of *qurb*, *aqrab*, and *ma‘iyyah* as part of the indicators of *wuṣūl*, this research comes to the conclusion that the concept of *wuṣūl* in the TQN refers to the *waḥdah asy-syuhūd*.

**Keywords:** *wuṣūl*, three ways, semantic approach, analysis of components, keywords, semantic field/concept, *waḥdah asy-syuhūd*.



## التجريد

أحد الأمور الذي يلفت بعض الناس إليه هو كيفية تيسرهم السلوك الروحي إلى ربهم الذات المعبود. ولذلك يوجد بعض الناس يخطط الطريق في ذلك السلوك الروحي. وهكذا ما فعله تابع الطريقة القادرية والنقشبندية. إن كتبها تبحث عن الطرق الثلاثة التي تفقد بالإنسان إلى "الوصول" إلى الله. لكن مع ذلك، حسب إطلاع الباحث، لم تأت تلك الكتب بتعريف واضح جلي عن حقيقة الوصول نفسه.

هذا البحث يحاول العثور على حقيقة ذلك الوصول عند هذه الطريقة القادرية و النقشبندية، بدراسة تلك الطرق الثلاثة التي تقال بأنها توصل العبد إلى ربه، إذ أن هذه الطرق الثلاثة في الواقع قد إحتوت ضمنا على نظرية الوصول. هذا البحث له دوره الهام في تصريح هذه النظرية لتصبح جلية على العيان، وهذا يكون على منهج الدلالة اللفظية.

وبهذا المنهج، أي منهج الدلالة اللفظية، يسلك البحث المرحلتين الإثنتين لبناء نظرية الوصول عند الطريقة القادرية والنقشبندية. أولهما: بتحليل المحتويات، أي تحليل الكلمات الرئيسية التي تحيط باللفظ المحوري "الوصول" كما هو مذكور في الطرق الثلاثة الموصلة إلى الرب. والثانية: جمع و ربط تلك الكلمات الرئيسية لتصبح بالتالي النظرية أو مجال الدلالة اللفظية للوصول.

ومن عملية تحليل المحتويات عُثر على سبع عشرة كلمة رئيسية، وبها تشكل و تُبنى نظرية الوصول. فالكلمة الرئيسية هي: (١) ظهور الحركة، (٢) تبديل الذميمة بالحميدة، (٣) الفيض، (٤) الفضل، (٥) المحبة، (٦) المعرفة، (٧) الإتصال الروحي، (٨) يتنور بنور الجلالة، (٩) لطائف، (١٠) حرارة، (١١) الأجزاء الفاسدة، (١٢) الأجزاء الصالحة، (١٣) واسطة، (١٤) خليفة، (١٥) نائب، (١٦) الإمداد، (١٧) الإرشاد.

فنظرية الوصول تقرأ كما الآتي: اتصال الناس بالله، حيث يتنور اللطائف في الناس بنور الجلالة، الذي—بواسطة توجه الشيخ كخليفة أو نائب رسول الله—يحصل على الفيض و الفضل من الله إلى الناس، الذي يحصل في الناحية الباطنية على المحبة و المعرفة و الإستمداد و الإرشاد التي تقوى النفس المحمودة وتضعف النفس المذمومة، والذي يحصل في الناحية الظاهرية على الحرارة التي تبدل الأجزاء الفاسدة بالأجزاء الصالحة.

بجانب البحث عن نظرية الوصول، فإن هذه الرسالة تقوم أيضا ببحث و تحليل هذه النظرية هل تتجه هي إلى وحدة الوجود أم إلى وحدة الشهود. و بالنظر الدقيق إلى معنى "القرب" و "الأقرب" و "المعية" بحيث إنها من بعض قرائن الوصول في الطريقة القادرية والنقشبندية، وصل البحث إلى النتيجة وهي أن نظرية الوصول عند هذه الطريقة تتوجه إلى وحدة الشهود.

**الكلمات الرئيسية:** الوصول، الطرق الثلاثة، منهج الدلالة اللفظية، تحليل المحتويات، الكلمات الرئيسية، مجال الدلالة اللفظية، وحدة الشهود.

## KATA PENGANTAR

*Alhamdulillah*, penulis haturkan pujian ke hadirat Tuhan Yang Maha Pemurah dan Maha Pengasih, yang berkat kemurahan dan kasih-Nya itu penulis merasa mendapat limpahan kekuatan untuk bisa menyelesaikan disertasi ini. Penyelesaian disertasi ini memakan waktu kurang lebih dua tahun. Tanggal 6 Maret 2014 disertasi ini diseminarkan dalam bentuk proposal disertasi (disahkan oleh Majelis Penguji Proposal Disertasi tanggal 20-22 Mei 2014), dan tanggal 3 Februari 2016 disetujui pembimbing untuk diajukan dalam Ujian Tertutup Disertasi Doktor, yang dilaksanakan tanggal 24 Februari 2016.

Selama penggarapan disertasi dalam kurun waktu kurang lebih dua tahun tersebut, penulis terkadang mengalami paceklik ide (*writer's block*) dan tidak tahu apa yang harus dilakukan (*blind spot*), sehingga sempat beberapa kali terhenti menulis. Dalam konteks ini, penulis ingin menghaturkan banyak terima kasih kepada pembimbing disertasi, Prof. Dr. H.M. Amin Syukur, M.A selaku promotor, dan Dr. H. Abdul Muhaya, M.A selaku kopromotor, yang dengan sabar dan murah hati membimbing dan menyemangati penulis untuk mengatasi dua hambatan tersebut.

Penyelesaian disertasi ini juga akan menjadi sulit, jika tidak didukung oleh fasilitas perpustakaan, baik pusat maupun pasca, UIN Walisongo, Semarang. Oleh karena itu, penulis juga menghaturkan banyak terima kasih kepada para staf di perpustakaan UIN Walisongo tersebut. Berikutnya, penggarapan disertasi ini juga mendapat bantuan dana dari *Southeast Asian Studies Regional Exchange Program* (SEASREP foundation), Filipina, bekerja sama dengan Toyota Foundation, Jepang. Maka, ungkapan rasa terima kasih juga penulis haturkan

kepada Prof. Maria Diokno selaku direktur, dan para staf yang memberi kesempatan penulis untuk mempresentasikan proposal di University of Philippines (UP), Dilliman, Manila, Filipina. Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada Dr. Ismail Yahya, M.A dan Sidik Hasan, M.Ag, yang memberikan informasi tentang program dari SEASREP foundation.

Selain itu, penggarapan disertasi ini bahkan tidak mungkin dimulai, jika penulis tidak mendapat kesempatan untuk menempuh pendidikan S3 *Islamic Studies*, di Pascasarjana UIN Walisongo Semarang. Oleh karenanya, penulis menghaturkan banyak terima kasih kepada direktur Pasca Sarjana, Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, M.A, dan dua direktur sebelumnya saat penulis memulai dan menempuh program S3: Prof. Dr. H. Achmad Goenaryo, M.Soc.Sc, dan Prof. Dr. H. Ibnu Hadjar, M.Ed. Dalam hal ini, ungkapan terima kasih juga penulis haturkan kepada Prof. Dr. H. Muhibbin, M.Ag, selaku Rektor UIN Walisongo, Semarang, yang membawahi Pascasarjana.

Penulis berkesempatan menempuh pendidikan S3 *Islamic Studies*, di UIN Walisongo juga berkat bantuan Beasiswa Studi (BS) dari Direktorat Pendidikan Tinggi Islam (DIKTIS) Kemenag. Maka, ungkapan terima kasih penulis haturkan kepada Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, selaku Direktur DIKTIS, dan Prof. Dr. Dede Rosyada, selaku Direktur DIKTIS saat penulis memulai menempuh Program S3. Pihak DIKTIS Kemenag juga memberi kesempatan penulis untuk mempertajam penggarapan disertasi melalui program *Academic Recharging for Islamic Higher Education* (ARFI) 2015 di Universitas Wina, Austria. Dalam konteks ini, penulis juga berterima kasih kepada Prof. Rudiger Lohlker dan kolega di Universitas Wina, Austria, Tamara Abu Hamdeh, Elvira, dan Joesef Henschel, serta para staf

perpustakaan *Oriental Studies*, yang memberikan pelayanan prima selama penulis berada di Wina, Austria. Keberadaan penulis selama sebulan (Oktober 2015) terasa ringan berkat bantuan dan kerjasama yang menyenangkan dari “Kesebelasan ARFI Austria 2015”: Mas Afnan, Imam, Umam, Erwin, Johar, Munawir, dan mbak Tuti, Jamil, Hapni, dan Endah. Ungkapan terima kasih untuk mereka semuanya.

Pendidikan S3 *Islamic Studies* di UIN Walisongo ini juga menjadi mungkin karena ijin yang diberikan oleh Ketua STAIN Parepare, Sulawesi Selatan. Penulis menghaturkan terima kasih kepada Prof. Dr. H. Abdur Rahim Arsyad, M.A, yang saat itu menjabat sebagai Ketua STAIN Parepare ketika penulis memulai pendidikan S3. Selanjutnya, penulis menghaturkan banyak terima kasih kepada Rektor IAIN Surakarta, Dr. Mudhofir Abdullah, M.Pd, dan Rektor sebelumnya, Dr. Imam Sukardi, M.Ag, serta dekan Fakultas Syari’ah IAIN Surakarta, Dr. M. Usman, M.Ag, yang memberi kelonggaran kepada penulis untuk menyelesaikan pendidikan S3 ini. Penyelesaian pendidikan S3 juga menjadi lebih cepat berkat dorongan dari para kolega di Fakultas Syari’ah pada khususnya, dan IAIN Surakarta pada umumnya. Ungkapan terima kasih dihaturkan untuk mereka semuanya.

Selama menempuh pendidikan S3 *Islamic Studies*, penulis banyak mendapat ilmu dari para dosen Pascasarjana di UIN Walisongo. Olehnya, penulis menghaturkan banyak terima kasih kepada seluruh dosen di Pascasarjana UIN Walisongo Semarang. Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada para staf di Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, yang memberikan layanan administratif dengan ramah, sehingga proses-proses akademik menjadi lancar. Pendidikan S3

*Islamic Studies* menjadi dinamis berkat kerja-kerja intelektual dari teman-teman seangkatan. Maka, penulis mengungkapkan terima kasih kepada kawan-kawan angkatan tahun 2010.

Pendidikan S3 ini juga bisa selesai berkat doa-doa yang dipanjatkan oleh orang tua dan mertua penulis. Ungkapan terima kasih yang tak terhingga penulis haturkan untuk Ayah, Ibu, dan Mak Zum. Selanjutnya, penulis ucapkan terima kasih kepada isteri tercinta, Shofwatul Aini, M.A, M.Si, yang kerap menyemangati penulis di saat-saat sulit dalam menyelesaikan S3 ini. Ungkapan terima kasih teruntuk dua ananda penulis, Arvi Kahla Nadira (Vira) dan Zenita Firdausi Nuzula (Firda), yang dengan cara mereka sendiri membuat penulis merasa lebih ringan menyelesaikan pendidikan S3. Dorongan semangat juga diberikan oleh kakak dan adik penulis: Akhlis, Reni, Manuar, Anif, Iwid, Jadi, Hanak, dan Winarno. Terima kasih untuk mereka semua.

*Last but not least*, ungkapan terima kasih juga penulis haturkan kepada panitia *Ulumuna International Annual Conference* (UIAC), khususnya Editor-in-chief jurnal *Ulumuna*, Dr. Mohammad Abdun Nasir, yang memberi kesempatan penulis untuk mempresentasikan ringkasan disertasi yang telah diujikan tertutup di forum tersebut, yang pada gilirannya, sebagai syarat Ujian Terbuka, akan dipublikasikan di jurnal *Ulumuna*. Permohonan maaf yang tulus penulis haturkan untuk pihak-pihak yang sangat berjasa dalam penyelesaian disertasi ini, namun terlewat tidak tersebut dalam Kata Pengantar ini.

Surakarta, 22 Mei 2016

Aris Widodo

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Berdasarkan surat keputusan bersama  
Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI  
Nomor: 158/1987 dan 0543 b/U/1987,  
Tanggal 22 Januari 1988

### I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif		
ب	Bā'	B	Be
ت	Tā'	T	Te
ث	Ṣā'	Ṣ	s (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	je
ح	Ḥā'	Ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Khā	Kh	Ka dan ha
د	Dāl	D	De
ذ	Zal	Ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	Rā'	R	Er
ز	Z	Z	Zet
س	Sīn	S	Es
ش	Syīn	Sy	Es dan ye
ص	Ṣād	Ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍād	Ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	Ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	G	Ge
ف	Fā	F	Ef
ق	Qāf	Q	Qi
ك	Kāf	K	Ka
ل	Lām	L	El
م	Mīm	M	Em
ن	Nūn	N	En
و	Wau	W	We
ه	Hā'	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

### II. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap yang disebabkan oleh syaddah ditulis rangkap.

Contoh: نَزَّلَ = nazzala

بِهِنَّ = bihinna

### III. Vokal Pendek

Fathah ( َ ) ditulis a, kasrah ( ِ ) ditulis i, dan dammah ( ُ ) ditulis u.

### IV. Vokal Panjang

Bunyi a panjang ditulis ā, bunyi i panjang ditulis ī, dan bunyi u panjang ditulis ū, masing-masing dengan tanda penghubung ( ̣ ) di atasnya.

Contohnya:

1. Fathah + alif ditulis ā  
فلا ditulis falā
2. Kasrah + ya' mati ditulis ī  
تفصيل ditulis tafṣīl
3. Dammah + wawu mati ditulis ū  
أصول ditulis uṣūl

### V. Vokal Rangkap

1. Fathah + ya' mati ditulis ai الزهيلي ditulis az-Zuhaiḥī
2. Fathah + wawu ditulis au الدولة ditulis ad-daulah

### VI. Ta' Marbuṭah di akhir kata

1. Bila dimatikan ditulis ha. Kata ini tidak diperlakukan terhadap kata Arab yang sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia seperti: salat, zakat, dan sebagainya kecuali bila dikehendaki kata aslinya.

2. Bila disambung dengan kata lain (frase), ditulis h.

Contoh: بداية المجتهد ditulis Bidāyah al-Mujtahid

### VII. Hamzah

1. Bila terletak diawal kata, maka ditulis berdasarkan bunyi vokal yang mengiringinya. Seperti ان ditulis inna.
2. Bila terletak diakhir kata, maka ditulis dengan lambing apostrof ('). Seperti شيء ditulis Sya'iun.
3. Bila terletak ditengah kata setelah vokal hidup, maka ditulis sesuai dengan bunyi vokalnya. Seperti ربائب ditulis rabā'ib
4. Bila terletak ditengah kata dan dimatikan, maka ditulis dengan lambang apostrof ('). Seperti تأخذون ditulis ta'khuzūna

### VIII. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti huruf qamariyyah ditulis

البقرة ditulis al-Baqarah

2. Bila diikuti huruf syamsiyah, huruf “I” diganti dengan huruf syamsiyah yang bersangkutan

النساء ditulis an-Nisā’

#### **IX. Penulisan kata-kata dalam Rangkaian Kalimat**

Dapat ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dan menurut penulisannya

ذوي الفروض ditulis *ḡawī al-furūd*

أهل السنة ditulis *ahlu as-sunnah*



## **PERSEMBAHAN**

Disertasi ini dipersembahkan kepada:

Ayah dan Ibu, yang dari keduanya mengalir keberkahan hidup,  
Mak Zum, yang senantiasa mentransfer doa-doa kebahagiaan hidup,  
Isteri tercinta, Shofwatul Aini, yang selalu mendampingi di setiap situasi,  
Ananda Arvi Kahla Nadira (Vira) dan Zenita Firdausi Nuzula (Firda), yang  
membuat hidup menjadi ceria,  
Kakak Adik Tercinta: Akhlis, Reni, Manuwar, Anif, Iwid, Jadi, Hanak, Winarno,  
Dan Para penempuh jalan menuju Tuhan.

## MOTTO

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمُلْقِيهِ ٦

“Wahai manusia, sesungguhnya engkau telah bekerja dengan sungguh-sungguh menuju Tuhanmu, maka engkau pasti akan menemui-Nya” (QS. Al-Insyiqāq/84: 6).

وَالْوِاسْطِيُّ عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِيَهُمْ مَّاءً غَدَقًا ١٦

“Dan sekiranya mereka *istiqāmah* di dalam *ṭarīqah* itu, niscaya Kami limpahkan kepada mereka air yang segar” (QS. Al-Jinn/72: 16).

وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به، و يده التي يبطش بها، و رجله التي يمشى بها

“Dan hamba-Ku senantiasa mendekat kepada-Ku dengan *nawāfil* sehingga Aku mencintainya; dan jika Aku mencintainya, maka Aku menjadi Pendengaran yang dia gunakan untuk mendengar, menjadi Penglihatan yang dia gunakan untuk melihat, menjadi Tangan yang dia gunakan untuk menggenggam, menjadi Kaki yang dia pakai untuk berjalan...” (H.R. Bukhārī).

## DAFTAR BAGAN

Bagan 1	Kerangka Konsep <i>Wuṣūl</i> , Terdiri dari Kata-fokus <i>Wuṣūl</i> itu Sendiri dan beberapa Kata-kunci/Komponen Makna yang Mengitarinya	33
Bagan 2	Konsep atau Bidang Semantik <i>Wuṣūl</i>	137

## DAFTAR TABEL

Tabel 1	<i>Murāqabah</i> , Landasannya dalam al-Qur'an, dan Efeknya pada <i>Laṭā'if</i>	125
Tabel 2	Klassifikasi Melimpahnya Anugerah Allah Berdasarkan Jumlah <i>Laṭīfah</i>	133
Tabel 3	Kata-kunci dari Ketiga Jalan menuju <i>Wuṣūl</i>	136
Tabel 4	Ketiga <i>Hijāb</i> dan <i>al-Wāṣilūn</i>	147
Tabel 5	Martabat <i>Wuṣūl</i> dan <i>Nūr</i> yang Didapatkan	151
Tabel 6	Martabat <i>Wuṣūl</i> menurut al-Ḥasanī, TQN dan <i>Nūr</i> yang Didapatkan	152
Tabel 7	<i>Laṭīfah</i> dan <i>Nafs</i> yang Mendiaminya, serta Bala-tentara yang Menyertainya	159
Tabel 8	Perbandingan Nama-nama dan Urutan <i>Nafs</i> dan <i>Laṭā'if</i> yang Ditempatinya menurut Muslih dan an-Nawawi	161
Tabel 9	Tahapan Martabat Tujuh	171

## DAFTAR ISI

Halaman Depan	i
Halaman Nota Pembimbing	ii
Halaman Pengesahan	iii
Halaman Deklarasi	iv
Abstrak	v
Kata Pengantar	ix
Pedoman Transliterasi	xiii
Halaman Persembahan	xvi
Halaman Motto	xvii
Daftar Bagan	xviii
Daftar Tabel	xix
Daftar Isi	xx
Bab I    Pendahuluan	1
A    Latar Belakang	1
B    Rumusan Masalah	9
C    Tujuan Penelitian	9
D    Ruang Lingkup dan Batasan Penelitian	9
E    Signifikansi Penelitian	10
F    Kajian Pustaka	12
G    Metode Penelitian	17
1    Jenis Penelitian dan Pendekatan	17
2    Jenis Data	18
3    Teknik Pengumpulan Data	18
4    Teknik Analisis Data	19
H    Sistematika Penulisan	34
 Bab II    Tasawuf, Tarekat, dan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN): Sejarah, Ajaran, dan Amalan	 38
A    Tentang Tasawuf dan Tarekat: Pengertian, Asal-usul dan Perkembangan	38
1    Pengertian, Asal-usul dan Perkembangan Tasawuf	38
2    Pengertian, Asal-usul dan Perkembangan Tarekat	47
B    Induk Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah	54
1    Asal-usul dan Perkembangan Tarekat Qadiriyyah	54
2    Asal-usul dan Perkembangan Tarekat Nasyabandiyyah	58
C    Sejarah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah	63
D    Ajaran dan Amalan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah	67
1    Induk Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah: Ajaran dan Amalan	68

	a	Ajaran dan Amalan Tarekat Qadiriyyah	68
	b	Ajaran dan Amalan Tarekat Naqsyabandiyah	70
	2	Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah: Ajaran dan Amalan	82
	a	<i>Khatamān</i>	84
	b	<i>‘Ataqah Kubrā</i> atau <i>Fidā’ Akbar</i>	87
	c	<i>Istigāṣah</i>	87
	d	<i>Manāqib</i>	90
	e	<i>Rātib</i>	91
	f	<i>Hizb</i>	91
Bab III		<i>Ẓikr</i> , <i>Murāqabah</i> , dan <i>Tawajjuh</i> : Ajaran tentang <i>Sulūk</i> Menuju <i>Wuṣūl</i> dalam Enam Kitab Karya Empat <i>Mursyid</i> TQN	93
	A	Enam Kitab Karya Empat <i>Mursyid</i> TQN: Sebuah Gambaran Umum	93
	1	Aḥmad Khaṭīb Sambas dan Karyanya, <i>Faṭḥ al-‘Arifīn</i>	93
	2	Kyai Muslih dan Karyanya: <i>‘Umdah as-Sālik, al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah</i> , dan <i>Risalah Tuntunan Ṭarīqah</i>	96
	a	<i>‘Umdah as-Sālik</i>	98
	b	<i>Al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah</i>	100
	c	<i>Risalah Tuntunan Ṭarīqah</i>	103
	3	Kyai Romli Tamim dan Karyanya, <i>Ṣamrah al-Fikriyyah</i>	105
	4	Abah Anom dan Karyanya, <i>Miftāḥ aṣ-Ṣudūr</i>	107
	B	Ajaran <i>Sulūk</i> Menuju <i>Wuṣūl</i> dalam Enam Kitab Karya Empat <i>Mursyid</i> TQN	110
	1	<i>Ẓikr Khāfī</i>	113
	2	<i>Murāqabah</i>	116
	3	<i>Tawajjuh</i> atau <i>Rābiṭah</i>	124
Bab IV		Kajian Semantik atas Konsep <i>Wuṣūl</i> dalam Enam Kitab Karya Empat <i>Mursyid</i> TQN	127
	A	Bidang Semantik atau Konsep <i>Wuṣūl</i>	127
	1	Beberapa Kata-kunci dari Jalan Pertama Menuju <i>Wuṣūl</i> : <i>Ẓikr Khāfī</i>	128
	2	Beberapa Kata-kunci dari Jalan Kedua Menuju <i>Wuṣūl</i> : <i>Murāqabah</i>	131
	3	Beberapa Kata-kunci dari Jalan Ketiga Menuju <i>Wuṣūl</i> : <i>Tawajjuh</i> atau <i>Rābiṭah</i>	133
	B	Martabat <i>Wuṣūl</i>	140
	C	Bidang Semantik Lanjutan: <i>Laṭā’if</i> dan <i>Nafs Maḥmūdah</i> – <i>Nafs Maẓmūmah</i>	152
	1	<i>Laṭā’if</i>	153
	2	<i>Nafs Maḥmūdah</i> – <i>Nafs Maẓmūmah</i>	156

Bab V	Konsep <i>Wuṣūl</i> dalam Enam Kitab Karya Empat <i>Mursyid</i> TQN:	163
	antara <i>Waḥdah al-Wujūd</i> dan <i>Waḥdah asy-Syuhūd</i>	
A	<i>Waḥdah al-Wujūd</i> dan <i>Waḥdah asy-Syuhūd</i>	165
B	Pendulum Konsep <i>Wuṣūl</i> dalam Enam Kitab Karya Empat <i>Mursyid</i> TQN: antara <i>Waḥdah al-Wujūd</i> dan <i>Waḥdah asy-Syuhūd</i>	174
 Bab VI	 Penutup	 177
	A Kesimpulan	177
	B Saran-saran	178
Daftar Pustaka		179

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Manusia bisa disebut sebagai *homo religiosus* atau “makhluk beragama” (Amstrong, 2011: 47), karena manusia mempunyai *sensus religiosus* atau “rasa beragama” (Dister, 1994: 27), atau “rasa akan kesucian” (*sense of the holy*) (Diamond, 1974: 80). Rasa beragama ini dimiliki manusia karena adanya “indera kosmik transendental” (*cosmic transcendental sense; ḥāssah muta‘āliyah kauniyyah*) dalam dirinya (‘Afifi, 1963: 20), yang disebut secara variatif sebagai “mata batin” (*‘ain al-baṣīrah*), atau “hati” (*al-qalb*), atau “rahasia” (*as-sirr*) (‘Afifi, 1963: 22). Jika dengan panca indera manusia bisa memiliki pengalaman empiris, maka dengan indera kosmik transendental ini manusia memiliki potensi<sup>1</sup> untuk memiliki “pengalaman keagamaan” (*religious experience*) (Diamond, 1974: 80) atau “pengalaman mistis” (*mystical experience*) (Smart, 1995: 59)<sup>2</sup> untuk “bersinggungan dengan Yang Maha Kudus” (*the encounter with holiness*), atau ‘perjumpaan’ dengan Tuhan (*meeting God*) (Diamond (1974: 76).

Dengan adanya kesadaran akan potensi untuk ‘bersinggungan’ atau ‘berjumpa’ dengan Yang Maha Kudus atau Tuhan itulah kemudian sebagian

---

<sup>1</sup> Hanya saja, meskipun semua orang memiliki potensi (*bi al-quwwah*) untuk memperoleh pengalaman keagamaan tersebut, pada aktualisasinya (*bi al-fi‘li*) tidak semua orang kemudian memanfaatkan potensi untuk ‘berjumpa’ dengan Yang Maha Kudus ini (‘Afifi, 1963: 21).

<sup>2</sup> Pengalaman keagamaan (*religious experience*) bisa dinikmati oleh semua orang yang beragama, sedangkan pengalaman mistis (*mystical experience*) hanya dinikmati oleh orang-orang tertentu saja, sebagaimana ditunjukkan oleh akar kata “mystic” yaitu “myein” (menutup mata), (Schimmel, 1975: 3).



kelompok manusia mencoba meratakan jalan menuju teraktualisasinya potensi tersebut. Ninian Smart (1995: 58) menengarai bahwa berbagai jalan menuju ‘persinggungan’ atau ‘perjumpaan’ dengan Tuhan itu telah dibentangkan dalam berbagai kitab suci, termasuk al-Qur’an. Dalam al-Qur’an sendiri terdapat istilah-istilah yang, secara harfiah, mengacu kepada “perjumpaan dengan Tuhan” yaitu *liqā’u rabbi-hi* (al-Kahfi/18: 110) dan *mulāqū rabbi-him* (al-Baqarah/2: 45).

Dalam konteks yang lebih spesifik, jalan untuk mengalami ‘persinggungan’ atau ‘perjumpaan’ dengan Yang Maha Kudus, atau Tuhan, itu juga telah dibentangkan dalam al-Hadits. Dalam sebuah hadits qudsi, Nabi Muhammad saw memberi informasi bahwa aktivitas manusia yang paling dicintai Tuhan dalam rangka mendekat (*taqarrub*) kepada-Nya adalah dengan melaksanakan kewajiban (*farḍu*) yang dibebankan kepadanya; dan apabila manusia tersebut terus mendekat kepada-Nya dengan amalan-amalan tambahan (*nawāfil*), maka Tuhan akan mencintai mereka; dan manakala Tuhan telah mencintai mereka, maka Tuhan akan “menjadi pendengaran (*sam’a-hu*) yang mereka gunakan untuk mendengar, menjadi penglihatan (*baṣara-hu*) yang mereka gunakan untuk melihat, menjadi tangan (*yada-hu*) yang mereka gunakan untuk menggenggam, dan menjadi kaki (*rijla-hu*) yang mereka gunakan untuk berjalan” (Bukhari, 1992: VII, 243).

Hadits di atas telah menginspirasi kaum sufi untuk mendesain *road map* tentang, memakai istilah William Chittick (1983), “jalan cinta” (*path of love*) dalam rangka mendekat kepada dan sampai ke hadirat Tuhan, bahkan untuk “bersatu” dengan-Nya. Jalan itu mereka bagi ke dalam dua bagian besar, yaitu

“*qurb al-fard*” dan “*qurb an-nawāfil*” (Schimmel, 1975:133). Istilah yang pertama mengacu kepada amalan-amalan yang memang diwajibkan kepada umat Islam, semisal salat fardu, puasa Ramadan, zakat fitrah dan melaksanakan haji bagi yang mampu; sedangkan istilah yang kedua mengacu kepada amalan-amalan sunah, seperti berbagai salat sunah, puasa sunah, infak-sedekah, dan berzikir kepada Allah.

Pada perkembangannya, *qurb an-nawāfil*, atau amalan-amalan tambahan, dalam rangka untuk mendekat, sampai ke hadirat Tuhan, dan ‘berjumpa’ dengan-Nya tersebut tidak hanya mencakup berbagai amalan sunah seperti disebutkan di atas, tetapi mengalami interiorisasi dan eksteriorisasi secara kompleks, khususnya mulai abad ke-12 Masehi (Eliade, 1985: 125). Interiorisasi dan eksteriorisasi berbagai amalan *nawāfil* itu kemudian dibakukan sebagai jalan (*ṭarīqah*) untuk mendekat, sampai ke hadirat Tuhan, dan ‘berjumpa’ dengan-Nya. Mulai saat itu, muncul dan berkembanglah berbagai aliran *ṭarīqah* (tarekat)<sup>3</sup> dalam dunia Islam. Masing-masing tarekat tersebut memiliki amalan-amalan *nawāfil* tertentu, yang dikenal sebagai jalan spiritual (*as-sulūk ar-rūḥī*) untuk para anggotanya agar sampai ke hadirat Tuhan (Darniqah, 1987: 6).

Tarekat Qadiriyyah yang dipandang sebagai “pelopor aliran-aliran tarekat di dunia Islam” (Bakhtiar, dalam Mulyati (ed.), 2011: 26) memiliki serangkaian ajaran terkait dengan jalan spiritual tersebut. Jalan spiritual ini, misalnya, terdiri dari terminal-terminal (*maqāmāt*) yang terangkum dalam apa

---

<sup>3</sup> Dalam tulisan ini, jika dipakai istilah “tarekat” (tanpa cetak miring), berarti mengacu ke istilah yang sudah diserap ke dalam Bahasa Indonesia (Sugono, 2008: 1632); sedangkan jika dicetak miring dan berbunyi “*ṭarīqah*”, berarti dipakai istilah Arabnya. Begitu juga dengan istilah-istilah Arab lainnya, jika dalam tulisan ini tidak dicetak miring, berarti mengacu ke istilah yang sudah diserap ke Bahasa Indonesia.

yang oleh tokoh sentral tarekat ini, Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani, disebut sebagai “*taṣawwuf*”. Istilah *taṣawwuf* terdiri dari empat huruf, yang juga berarti empat *maqām*, yaitu *tā’*, *ṣād*, *waw*, dan *fā’*. Keempat huruf ini, menurut al-Jilani, masing-masing merupakan singkatan: *tā’* adalah singkatan dari *taubah*, sedangkan *ṣād* adalah singkatan dari *ṣafā’*, sementara *waw* merupakan singkatan dari *wilāyah*, dan *fā’* adalah singkatan dari *fanā’* (al-Jilani, t.th: 37-38). *Maqām tā’*, atau *taubah*, memiliki dua dimensi, yaitu *ẓāhir* dan *bāṭin* : istilah yang pertama mengacu kepada berpalingnya seluruh anggota badan dari dosa (*ẓunūb*) dan perilaku tercela (*ẓamā’im*) menuju kepada ketaatan, sedangkan istilah yang kedua merujuk kepada penyucian hati (*taṣfiyah al-qalb*). *Maqām ṣād*, atau *ṣafā’* juga memiliki dua dimensi, yaitu *ṣafā’ al-qalb* dan *ṣafā’ as-sirr* : istilah yang pertama maksudnya adalah bersihnya hati dari kotoran manusiawi (*kudūrāt basyariyyah*), sedangkan istilah kedua bermakna menjauhi segala sesuatu selain Allah (*mā siwa Allāh*), dan mencintai-Nya dengan melazimkan *asmā’ at-tauḥīd* dengan *sirr*. *Maqām waw*, atau *wilāyah* juga terdiri dari penyucian (*taṣfiyah*), yang dampaknya adalah berakhlak dengan akhlak Allah. Terakhir, *maqām fā’*, atau *fanā’* maksudnya adalah sirnanya berbagai sifat manusiawi, dan yang tinggal (*baqā’*) adalah sifat *aḥadiyah* yang tidak pernah sirna dan hilang, sehingga dengan demikian tetap bertahtalah hati hamba yang sirna (*al-qalb al-fānī*) di sisi Tuhannya yang abadi (*as-sirr al-bāqī*) (al-Jilani, t.th: 37-39).

Selain tarekat Qadiriyyah, terdapat tarekat lain yang juga berpengaruh di dunia Islam, yaitu tarekat Naqsyabandiyah. Seperti tarekat Qadiriyyah, tarekat Naqsyabandiyah juga memiliki ajaran-ajaran tertentu untuk anggotanya agar

mereka bisa melakukan perjalanan spiritual dan sampai serta ‘berjumpa’ dengan Tuhan. Ajaran dasar tarekat Naqsyabandiyah terangkum dalam sebelas istilah, delapan di antaranya diwariskan (*ma’surah*) oleh Syaikh ‘Abd al-Khaliq al-Ghujdawani, dan tiga lainnya diwariskan oleh Syaikh Muhammad Baha’ ad-Din an-Naqsyabandi. Delapan ajaran al-Ghujdawani adalah (1) *husy dar dam*, (2) *nazar bar qadam*, (3) *safar dar waṭan*, (4) *khalwat dar anjuman*, (5) *yad kard*, (6) *baz kasyt*, (7) *nakah dasyt*, (8) *yad dasyt*, sedangkan ajaran an-Naqsyabandi adalah (1) *wuqūf zamāni*, (2) *wuqūf ‘adadi*, dan (3) *wuqūf qalbi* (al-Kurdi, 2006: 506). Kesebelas ajaran dasar di atas sebetulnya merupakan serangkaian jalan spiritual untuk merealisasikan kesempurnaan *iḥsān* (*ataḥaqquq bi kamāl al-iḥsān*), yang bertujuan untuk menyaksikan kehadiran ilahi (*musyāhadah ḥaḍrah al-ulūhiyyah*) dan agar selalu bersama dengan kehadiran Allah (*dawām al-ḥuḍūr*) (Darnīqah, 1987: 23).

Itulah dua contoh tentang ajaran-ajaran dalam tarekat dalam rangka perjalanan spiritual (*as-sulūk ar-rūḥī*) untuk mendekat, sampai dan ‘berjumpa’ dengan Tuhan. Pada abad ke-19, seorang syaikh asal Indonesia yang bermukim di Mekkah, yaitu Ahmad Khatib Sambas, menggabungkan ajaran kedua tarekat di atas, yaitu tarekat Qadiriyyah dan tarekat Naqsyabandiyah, menjadi satu, dengan nama Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, yang sering dikenal secara ringkas dengan nama TQN. Sebagaimana kedua tarekat induknya, TQN juga memiliki amalan-amalan tertentu dalam upaya untuk mendekat, sampai ke hadirat Tuhan, dan ‘berjumpa’ dengan-Nya.

Dalam konteks tasawuf, sampai ke hadirat Tuhan dan perjumpaan dengan-Nya biasa disebut sebagai *al-wuṣūl ilā Allāh*, yang merupakan tujuan utama

(*al-gāyah al-quṣwā*) dalam menjalani kehidupan tasawuf (‘Afifi, 1963: 199). Istilah lain untuk “sampai kepada Allah” adalah *al-wuṣūl ilā al-uṣūl*, *al-wuṣūl ilā al-ḥaqq* (at-Tirmizī, t.th: 128, 491), dan *al-wuṣūl ilā ḥaḍrah al-ḥaqq* (al-Kurḍī, 2006: 516). Istilah *wuṣūl*, term ringkas dari berbagai istilah tersebut, secara etimologis berarti “sampai, atau tiba, atau datang” (Munawwir, 1997: 1562).

Dalam kosakata dunia tasawuf, istilah *wuṣūl* kemudian diasosiasikan secara variatif dengan berbagai kata-kunci. Al-Kalābāzī (1993: 27) memberikan asosiasi sinonim antara *wuṣūl* dan *ittiṣāl*. Senada dengan Al-Kalābāzī, Abū al-‘Alā ‘Afifi (1963: 18) dan Muḥammad Jalāl Syaraf (1984: 334) menunjukkan bahwa istilah *wuṣūl* merujuk kepada kondisi “ketersambungan spiritual” (*al-ittiṣāl ar-rūhī*) antara manusia dengan Allah. Sedangkan al-Qusyairī (t.th: 342) mengaitkan *wuṣūl* dengan *al-ḥaḍrah*, dan *at-tajallī*. Sementara at-Tirmizī (t.th: 503) mengaitkan istilah *wuṣūl* dengan *al-fanā’*, *al-baqā’*, *al-maḥabbah*, dan *ṣairūrah wāhidah*. Sedangkan al-Jīlānī (t.th: 48) mengaitkan *wuṣūl* dengan *al-inqīṭā’ min gairi-hi*, dan *bi-lā ittiṣāl wa lā infīṣāl*. Tokoh lain, Al-Kurḍī (2006 : 517) mengaitkan *wuṣūl* dengan *al-qurubāt*, *al-musyāhadah*, *al-gaibah*, *al-fanā’*, *ar-raḥmāt*, dan *at-tajalliyāt*. Pengamat lain, Ihsan Ilahi Zahir, seperti dikutip Solihin (dalam Faridi dkk, 2008: 1475) mengkaitkan istilah ini dengan beberapa istilah lain, yaitu *qurb*, *ittiṣāl*, *ittiḥād*, dan *ḥulūl*.

Dengan demikian, dalam konteks tasawuf, persepsi ketika “sampai kepada Allah” itu bervariasi, seperti ditunjukkan oleh bervariasinya kata-kunci yang dilekatkan pada istilah *wuṣūl* di atas. Variasi kata-kunci yang dilekatkan pada

istilah *wuṣūl* ini muaranya mengerucut kepada dua paham, yaitu *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd*, yang keduanya mengklaim hendak memurnikan *tauḥīd* kepada Allah (Syaraf, 1984: 332-340; ‘Afifi, 1963: 185-187). Di salah satu kitab TQN, kedua paham ini, *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd*, disebut secara ringkas tetapi tidak dieksplorasi lebih jauh. Kyai Muslih (t.th. (a): 109-110) menyatakan, “*wa ammā waḥdah al-wujūd wa asy-syuhūd ...inna Allāh ta‘ālā awwal al-awwal wa ākhir al-ākhir wa aẓhar az-ẓāhir wa abṭan al-bāṭin*” (ada pun *waḥdah al-wujūd* dan *asy-syuhūd ...* sesungguhnya Allah *ta‘ālā* itu *awwal*-nya *al-awwal*, *ākhir*-nya *al-ākhir*, *aẓhar az-ẓāhir*, dan *abṭan al-bāṭin*). Sedangkan Abah Anom hanya selintas menyebut istilah *waḥdah al-wujūd*, bukan di kitabnya *Miftāḥ aṣ-Ṣudūr*, melainkan dalam sambutannya untuk penerbitan buku *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyah* yang diedit oleh Harun Nasution (1990). Dalam sambutannya tersebut, Abah Anom menyatakan, “Bumi Indonesia lebih dulu mengenal *waḥdat al-wujūd*. (Perhatikan kisah Fansuri dan Siti Jenar)”<sup>4</sup> (Abah Anom, dalam Nasution (ed.), 1990: viii). Oleh karena itu, kajian ini akan mencermati lebih jauh bagaimanakah konsep *wuṣūl* yang dianut oleh TQN, dan kaitannya dengan paham *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd* menurut TQN.

TQN—yang merupakan penggabungan dari tarekat Qadiriyyah dan tarekat Naqsyabandiyah, dan oleh Sri Mulyati (dalam Mulyati (ed.), 2011: 253) disebut sebagai “tarekat temuan tokoh Indonesia asli”—masuk ke Indonesia melalui murid utama Ahmad Khatib Sambas, yaitu Abdul Karim Banten.

---

<sup>4</sup> Dalam konteks dunia Islam yang lebih luas, konsep *waḥdah al-wujūd* sudah ada sejak zaman Ibn ‘Arabi (560/1165 – 638/1240). Untuk lebih detailnya, bisa dilihat di BAB V sub-bab A disertasi ini.

Selanjutnya, dari Abdul Karim Banten ini, melalui para khalifahnyanya, TQN kemudian menyebar ke berbagai pelosok nusantara (Mulyati, dalam Mulyati (ed.), 2011: 258), dan menjadi salah satu tarekat terbesar, terutama di Pulau Jawa (Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 57). Di Pulau Jawa, terdapat tiga cabang yang termasuk pusat utama TQN, yaitu TQN Suryalaya di Jawa Barat, TQN Mranggen, Demak di Jawa Tengah, dan TQN Rejoso, Jombang di Jawa Timur (Mulyati, dalam Mulyati (ed.), 2011: 259). Di tiga cabang TQN di Jawa ini kemudian muncul beberapa kitab yang mengikuti dan memberi komentar atas kitab induk di kalangan TQN.

Kitab yang menjadi induk di kalangan TQN adalah *Fath al-‘Arifin*, karangan Ahmad Khatib Sambas (Mulyati, dalam Mulyati (ed.), 2011: 258). Kitab ini kemudian diikuti oleh berbagai kitab yang dikarang para *mursyid* selanjutnya. Kitab-kitab karangan *mursyid* TQN ini di antaranya kitab *Miftāh aṣ-Ṣudūr* karangan Abah Anom dari TQN Suryalaya; kitab *‘Umdah as-Sālik fī Khair al-Masālik, al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah*, dan *Risalah Tuntunan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah* karangan Kyai Muslih dari TQN Mranggen, Demak; dan kitab *Ṣamrah al-Fikriyyah* karangan Kyai Ramli Tamim dari Rejoso, Jombang.

Abah Anom, Kyai Muslih, dan Kyai Ramli Tamim adalah generasi awal dari ketiga cabang TQN di atas, yang kitab-kitab karangan mereka masih menjadi rujukan utama sampai sekarang (Mulyati, 2006: 183-218; Mulyati, 2010: 164-194, 291-316). Di enam kitab karangan empat *mursyid* TQN ini disebutkan secara implisit tentang *wuṣūl* tersebut. Namun, sejauh penelusuran penulis, tidak disebutkan secara eksplisit bagaimana konsep *wuṣūl*, dan

kaitannya dengan paham *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd*.<sup>5</sup> Oleh karena itulah, hal ini yang secara khusus akan menjadi fokus kajian disertasi ini.

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan pemaparan di atas, pertanyaan dalam disertasi ini dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimanakah konsep *wuṣūl* dalam enam kitab karangan empat *mursyid* TQN itu?
2. Apakah konsep *wuṣūl* tersebut mengarah kepada paham *waḥdah al-wujūd* ataukah *waḥdah asy-syuhūd*?

## **C. Tujuan Penelitian**

Berdasarkan rumusan masalah di atas, penelitian ini memiliki dua tujuan sebagai berikut:

1. Untuk menguak bagaimana konsep *wuṣūl* dalam enam kitab karangan empat *mursyid* TQN.
2. Untuk mengidentifikasi apakah konsep *wuṣūl* tersebut mengarah kepada paham *waḥdah al-wujūd* ataukah *waḥdah asy-syuhūd*.

## **D. Ruang Lingkup dan Batasan Penelitian**

Menurut teori atribusi Spilka (1985: 181), pengalaman keagamaan atau pengalaman mistis bisa diperingkat menjadi empat level, yaitu pengalaman

---

<sup>5</sup> Meskipun dalam tarekat Naqsyabandiyah, sebagaimana akan dipaparkan di BAB II nanti, terdapat *murāqabah tauḥīd syuhūdī*, namun TQN yang menjadikan Naqsyabandiyah sebagai “induknya” selain Qadiriyyah, tidak memasukkan *murāqabah* ini ke dalam 20 *murāqabah*-nya.



faktual yang terjadi pada saat tertentu (*raw experience*); pengalaman tersebut dilaporkan oleh pihak yang mengalami (*reflexive experience*); laporan pengalaman itu diinterpretasikan menurut doktrin tertentu (*incorporated experience*); dan laporan pengalaman itu selanjutnya diinterpretasikan lagi dalam kategori-kategori yang sudah ditentukan sebelumnya (*attributed experience*).

Dengan memakai perspektif Spilka ini, penelitian ini tidak melakukan kajian terhadap pengalaman mistis pada level pertama (*raw experience*), melainkan difokuskan untuk meneliti, memakai bahasa al-Kalābāzī (1993: 130), makna *‘ibārāt* dan *iṣtilāḥāt* yang sudah dirumuskan dalam tulisan. Dengan demikian, penelitian ini akan mengacu kepada pengalaman keagamaan level kedua, ketiga, dan keempat, dengan mengkaji pengalaman *wuṣūl* yang sudah dituliskan dalam enam kitab karangan empat *mursyid* di kalangan TQN.

Enam kitab karangan empat *mursyid* di kalangan TQN tersebut adalah: (1) *Fath al-‘Arifīn*, karangan Ahmad Khatib Sambas, (2) *Miftāḥ as-Ṣudūr* karangan Abah Anom dari TQN Suryalaya, (3) *‘Umdah as-Sālik fī Khair al-Masālik*, (4) *al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah*, dan (5) *Risalah Tuntunan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*, ketiganya (3, 4, 5) karangan Kyai Muslih dari TQN Mranggen, Demak, dan (6) *Ṣamrah al-Fikriyyah* karangan Kyai Ramli Tamim dari Rejoso, Jombang.

## **E. Signifikansi Penelitian**

Penelitian ini diharapkan bisa memberikan kontribusi baik secara personal maupun secara intelektual-akademis. Secara personal, penelitian ini diharapkan bisa menjadi pengantar untuk memenuhi kebutuhan intelektual-spiritual sang

peneliti. Setelah melakukan penelitian ini, si peneliti berharap bisa memiliki persiapan, minimal pada level kognitif, untuk semakin dekat dengan alam ilahiyah dan melakukan perjalanan agar “sampai” kepada-Nya. Hal ini sesuai dengan pendapat Gunaryo bahwa salah satu motivasi melakukan penelitian adalah “*exploring unstructured interest*” (Gunaryo, 2010). Maka, minat personal dari peneliti ini bisa dipakai sebagai titik-pijak (*vantage point*) untuk penelitian akademis.

Untuk kepentingan akademis, penelitian ini diharapkan bisa memperkaya wacana tentang konsep *wuṣūl*, dan kaitannya dengan paham *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd*, dengan memberikan deskripsi yang lebih detail tentang konsep *wuṣūl* dalam TQN. Sebagaimana akan disebutkan dalam kajian pustaka, sudah ada beberapa penelitian yang memiliki titik-singgung dengan persoalan ini, seperti yang dilakukan oleh Kautsar Azhari Noer (1995), yang mengkaji secara detail ketika “sampai” kepada Tuhan dalam perspektif *waḥdah al-wujūd* ibn ‘Arabi; Sangidu (2003), yang meneliti ajaran *waḥdah al-wujūd* dalam berbagai naskah nusantara; John Bowker (1995), yang memberikan pengantar tentang kajian fenomenologi mengenai “penginderaan” atas Tuhan (*the sense of God*), dan “penampakan” (*appearance*) Tuhan; Ninian Smart (1995), yang membahas, di antaranya, tentang pengalaman keagamaan mistis (*mystical religious experience*); Gary E. Kessler (1999), yang membahas, di antaranya, tentang pengalaman keagamaan berupa “melihat” Tuhan (*perceiving God*); Malcolm L. Diamond (1974), yang memaparkan tentang pengalaman keagamaan berupa ‘berjumpa’ Tuhan (*meeting God*); Keith E. Yandell (1994), yang memaparkan beberapa konsep dasar epistemologis (*basic epistemological*

*concepts*) tentang pengalaman ‘berjumpa’ Tuhan; M. Amin Syukur dan Masyharuddin (2002), yang membahas “intelektualisme tasawuf” dengan melihat kaitan antara akal dan intuisi dalam pengalaman keagamaan mistis, khususnya merujuk ke perspektif al-Ghazali; dan Abdul Muhaya (2003), yang melakukan kajian bagaimana caranya “melintas tingkatan spiritualitas” untuk “sampai” kepada Tuhan (*wujūd*) melalui musik dalam perspektif Ahmad al-Ghazali. Dengan menyajikan kajian tentang konsep *wuṣūl* dalam TQN, dan kaitannya dengan paham *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd*, diharapkan kajian-kajian di atas semakin lengkap.

#### **F. Kajian Pustaka**

Beberapa penelitian telah melakukan kajian atas sebagian dari persoalan yang menjadi *concern* dari penelitian sekarang. Namun, sejauh penelusuran penulis, belum ada penelitian yang secara khusus dan menyeluruh mengkaji persoalan sebagaimana diajukan dalam rumusan penelitian ini. Beberapa penelitian telah melakukan kajian atas TQN secara umum, atau aspek tertentu dari TQN tersebut.

Kharisudin Aqib (2009), mengkaji beberapa ajaran dan amalan umum dalam TQN, dan mengaitkannya dengan teori filsafat kejadian manusia ditinjau dari perspektif TQN, namun tidak mengaitkannya secara eksplisit dengan konsep *wuṣūl* dalam TQN. Bukunya yang lain (Aqib, 2005) melakukan kajian tentang ajaran dan amalan umum dalam TQN dan mengaitkannya dengan peran pondok *inābah* TQN dalam melakukan rehabilitasi pecandu narkoba.

Sedangkan Amin Syukur dkk (2001), mengkaji TQN di Jawa dalam kaitannya dengan aktivitas ekonomi.

Kajian lain, tentang asal-usul, perkembangan, dan ajaran umum TQN disajikan dalam buku yang diedit oleh Harun Nasution (1990). Penelitian lainnya, Sri Mulyati (dalam Mulyati (ed.), 2011) mengkaji asal-usul TQN, perkembangannya di berbagai daerah, dan ajaran TQN secara umum, tanpa secara khusus membahas konsep *wuṣūl* dalam TQN. Bukunya yang lain (Mulyati, 2010), meneliti peran edukasi TQN, khususnya cabang Suryalaya, Tasikmalaya, tanpa masuk secara khusus dalam analisis tentang persoalan-persoalan dalam rumusan masalah penelitian ini. Sedangkan karyanya yang lain lagi (Mulyati, 2006) membahas secara umum, di antaranya, beberapa tokoh TQN, yaitu Ahmad Khatib Sambas, ‘Abd al-Karim Banten, Kyai Muslih, Kyai Ramli, dan Abah Anom. Penelitian lain, Zulkifli (2002) mengkaji peran pesantren di Pulau Jawa dalam melestarikan ajaran-ajaran TQN. Sedangkan Martin van Bruinessen (1992), selain secara khusus meneliti tentang tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia, juga menyertakan kajian tentang TQN, namun tanpa masuk secara detail dalam pembahasan tentang konsep *wuṣūl* dalam tarekat ini.

Kajian-kajian yang lain lebih bersifat umum atau menyentuh aspek tertentu dari persoalan-persoalan yang dirumuskan dalam penelitian ini, tanpa mengaitkannya dengan ajaran TQN. Kajian yang memiliki titik-singgung dengan persoalan-persoalan dalam rumusan masalah penelitian ini diberikan oleh Kautsar Azhari Noer (1995), yang mengkaji secara detail tentang ‘perjumpaan’ dengan Tuhan dalam perspektif ibn ‘Arabi, untuk menelusuri

posisi *wahdah al-wujūd* ibn ‘Arabi dalam kaitannya dengan pantheisme dan panentheisme; namun kajian ini tidak dimaksudkan untuk dikaitkan dengan ajaran-ajaran dalam tarekat, khususnya TQN. Kajian tentang ‘perjumpaan’ dengan Tuhan dari sudut-pandang *wahdah al-wujūd* juga disajikan dalam karya Sangidu (2003), yang meneliti ajaran ini dalam berbagai naskah nusantara. Meskipun demikian, karya ini tidak dimaksudkan untuk mengaitkan ajaran *wahdah al-wujūd* dengan tarekat tertentu, khususnya TQN.

Kajian lain yang membahas tentang persoalan ketika “sampai” kepada Tuhan, tanpa mengaitkannya dengan *wahdah al-wujūd* maupun ajaran-ajaran tarekat, khususnya TQN, disajikan oleh John Bowker (1995), yang memberikan pengantar tentang kajian fenomenologi mengenai “penginderaan” atas Tuhan (*the sense of God*), dan “penampakan” (*appearance*) Tuhan. Bahasan umum tentang pengalaman “sampai” kepada Tuhan juga diberikan oleh Ninian Smart (1995), yang membahas, di antaranya, tentang pengalaman keagamaan mistis (*mystical religious experience*). Kajian tentang pengalaman “sampai” kepada Tuhan juga disajikan dalam buku yang diedit oleh Gary E. Kessler (1999), yang membahas, di antaranya, tentang pengalaman keagamaan berupa “melihat” Tuhan (*perceiving God*). Pembahasan senada juga disajikan oleh Malcolm L. Diamond (1974), yang memaparkan tentang pengalaman keagamaan berupa ‘berjumpa’ Tuhan (*meeting God*). Dua karya terakhir ini melihat pengalaman ‘berjumpa’ dengan Tuhan dari sudut-pandang filosofis.

Kajian filosofis, utamanya aspek epistemologis, berkaitan dengan pengalaman keagamaan ‘berjumpa’ Tuhan diberikan oleh Keith E. Yandell (1994), yang memaparkan beberapa konsep dasar epistemologis (*basic*

*epistemological concepts*) tentang pengalaman ini. Kajian lain yang bersifat epistemologis juga disajikan oleh M. Amin Syukur dan Masyharuddin (2002), yang membahas “intelektualisme tasawuf” dengan melihat kaitan antara akal dan intuisi dalam pengalaman keagamaan mistis, khususnya merujuk ke perspektif al-Ghazali. Kajian senada juga diberikan oleh Muhammad ‘Abdullah asy-Syarqawi (2003), yang menyajikan pembahasan tentang akal dan perangkat epistemologis lainnya, seperti *qalb*, *fu’ād*, dan *lubb*, dalam pengalaman sufistik.

Kajian lain yang memiliki titik-singgung dengan persoalan-persoalan dalam penelitian ini diberikan oleh Abdul Muhaya (2003), yang melakukan kajian bagaimana caranya “melintas tingkatan spiritualitas” untuk “sampai” kepada Tuhan (*wujūd*) melalui musik dalam perspektif Ahmad al-Ghazali. Meskipun memiliki titik-singgung dengan persoalan-persoalan dalam rumusan masalah penelitian sekarang, karya Muhaya ini tidak dimaksudkan untuk dikaitkan dengan praktek tarekat tertentu, utamanya Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Karya lain yang memiliki irisan tertentu dengan persoalan dalam rumusan masalah penelitian ini disajikan oleh Louis Leahy (1993), yang memaparkan berbagai jalan menuju Tuhan, dari sudut pandang filosofis, tanpa mengaitkannya dengan ajaran tarekat tertentu.

Kajian-kajian lain lagi yang juga bersinggungan dengan persoalan dalam rumusan masalah penelitian ini diberikan dalam beberapa karya berikut. Javad Nurbakhsy (2000), memberikan paparan tentang “psikologi sufi”, yaitu keadaan-keadaan jiwa ketika akhirnya bersinggungan dengan Wujud yang berada dalam “keadaan batin terdalam.” Penelitian lain, Hasyim Muhammad

(2002) mengkaji, di antaranya, pengalaman sufistik seperti *musyāḥadah* dan *yaqīn*, dikaitkan dengan teori psikologi Abraham Maslow tentang “pengalaman puncak” (*peak experience*). Kajian lainnya lagi, Amir an-Najar (2001), mengulas keadaan-keadaan jiwa dalam pengalaman mistis dikomparasikan dengan psikologi kontemporer. Kajian serupa juga diberikan oleh Lionel Corbett (t.th), yang juga membahas keadaan psikologis ketika ‘berjumpa’ dengan Tuhan (*numinosum*). Kajian-kajian ini bersifat umum, yaitu paparan tentang pengalaman mistis secara umum, dan tanpa mengaitkannya dengan ajaran tarekat tertentu, utamanya TQN.

Kajian-kajian berikut melihat kaitan antara TQN dengan kedua tarekat induknya, namun tanpa mengkaji secara lebih detail tentang titik konvergensi dan divergensi dengan kedua tarekat induk tersebut. Sri Mulyati (dalam Mulyati (ed.), 2011), ketika memaparkan TQN, terlebih dahulu menyajikan kedua induk tarekat ini, yaitu Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah, namun tanpa melihat lebih jauh bagaimana ajaran kedua tarekat ini kemudian dikombinasikan dalam satu tarekat, TQN. Zurkani Jahja (dalam Nasution (ed.), 1990), juga melihat secara ringkas induk TQN sebelum memaparkan lebih jauh tentang tarekat ini, dan pembahasan ringkas tersebut tidak sampai melihat bagaimana TQN mengkombinasikan ajaran kedua induk tarekat ini.

Dari penelusuran terhadap kajian-kajian di atas, jelaslah bahwa masih ada ruang yang tersisa untuk penelitian sekarang. Kajian-kajian di atas telah melakukan pembahasan secara umum tentang TQN, atau aspek tertentu dari TQN, maupun persoalan tertentu dari persoalan dalam rumusan masalah. Namun kajian-kajian ini tidak dikaitkan secara khusus dengan konsep *wuṣūl*

dalam TQN dan kaitannya dengan paham *waḥdah al-wujūd* atau *waḥdah asy-syuhūd*. Oleh karena itu, ruang inilah yang akan diisi oleh penelitian ini.

## **G. Metode Penelitian**

### **1. Jenis Penelitian dan Pendekatan**

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*) yang bersifat kualitatif, dengan melihat objek penelitian sebagai konstruksi pemikiran dan interpretasi, karena pada dasarnya penelitian kualitatif merupakan penelitian interpretatif (Creswell, 2003: 182). Berangkat dari teori atribusi Spilka (1985: 181) yang menyatakan bahwa pengalaman keagamaan atau pengalaman mistis bisa diperingkat menjadi empat level—yaitu pengalaman faktual yang terjadi pada saat tertentu (*raw experience*); pengalaman tersebut dilaporkan oleh pihak yang mengalami (*reflexive experience*); laporan pengalaman itu diinterpretasikan menurut doktrin tertentu (*incorporated experience*); dan laporan pengalaman itu selanjutnya diinterpretasikan lagi dalam kategori-kategori yang sudah ditentukan sebelumnya (*attributed experience*)—penelitian ini akan mengacu kepada laporan pengalaman keagamaan berupa *wuṣūl* yang sudah dikonstruksi dan diinterpretasikan.

Dengan kata lain, penelitian ini akan mengacu kepada pengalaman keagamaan level kedua (*reflexive experience*), ketiga (*incorporated experience*), dan keempat (*attributed experience*), dengan mengkaji konsep *wuṣūl* dalam enam kitab karangan empat *mursyid* di kalangan TQN di Pulau Jawa. Untuk itu, penelitian ini akan menggunakan pendekatan



semantik. Pendekatan semantik, seperti akan dijelaskan di bagian analisis data, dimanfaatkan untuk melakukan “analisis komponen”, yaitu menemukan “sejumlah komponen yang bersama-sama memberi makna tertentu” kepada suatu kata (Muhadjir, dalam Kentjono, 1990: 82-83) dan membuat konstruksi konsep *wuṣūl* berdasarkan sejumlah komponen makna yang ditemukan dalam enam kitab karangan empat *mursyid* TQN.

## 2. Jenis Data

Jenis data untuk penelitian kualitatif bisa berupa teks atau kata-kata (Creswell, 2003: 181). Untuk penelitian ini, teks primernya adalah enam kitab karangan empat *mursyid* TQN, yaitu pendiri TQN dan tiga *mursyid* di Pulau Jawa, yaitu Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Jawa Timur. Untuk cabang Jawa Barat, teks primernya adalah kitab *Miftāḥ aṣ-Ṣudūr* karangan Abah Anom dari TQN Suryalaya; sedangkan untuk cabang Jawa Tengah, adalah kitab *‘Umdah as-Sālik fī Khair al-Masālik, al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah*, dan *Risalah Tuntunan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah* karangan Kyai Muslih dari TQN Mranggen, Demak; dan untuk cabang Jawa Timur adalah kitab *Ṣamrah al-Fikriyyah* karangan Kyai Ramli Tamim dari Rejoso, Jombang. Untuk sumber sekundernya adalah kitab-kitab dan buku-buku yang berkaitan dengan konsep *wuṣūl* dan *waḥdah al-wujūd* serta *waḥdah asy-syuhūd*.

## 3. Teknik Pengumpulan Data

Karena merupakan penelitian kualitatif yang datanya berupa teks atau kata-kata, maka pengumpulan data dalam penelitian ini adalah dengan metode

dokumentasi, yaitu mengumpulkan dokumen (*collect documents*) (Creswell, 2003: 188), dengan melakukan “pengumpulan kepustakaan” untuk “meneliti sebaik mungkin apa yang disajikan dalam kepustakaan” (Baker dan Zubair, 1990: 78-79) berupa kitab-kitab karangan keempat *mursyid*, yang tersedia di perpustakaan dan juga di cabang-cabang TQN.

Setelah kitab-kitab tersebut didapatkan, kemudian “dibaca secara keseluruhan” (*read through all the data*) (Creswell, 2003: 191) untuk “menemukan kata-kata yang paling mendeskripsikan topik” (*find the most descriptive wording for your topics*) (Creswell, 2003: 192), dan kemudian diberi pengkodean (*coding*) (Creswell, 2003: 192) tentang bab-bab dalam enam kitab karangan empat *mursyid* TQN yang memberi petunjuk tentang adanya konsep *wuṣūl*, dan kaitannya dengan *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd*.

#### **4. Teknik Analisis Data**

Setelah data dikumpulkan, dibaca, dan di-*coding*, maka selanjutnya akan dilakukan analisis data, yang dalam penelitian ini akan digunakan metode semantik. Semantik (Inggris: *semantics*), yang berasal dari bahasa Yunani “sema” (tanda) atau “semaino” (menandai, berarti), merupakan “bidang ilmu bahasa yang membahas tentang makna” (Muhadjir, dalam Kentjono, 1990: 73). Sedangkan menurut Toshihiko Izutsu (2002: 2), semantik merupakan bidang kajian yang membahas teori makna (*meaning*) dalam artinya yang paling luas, begitu luasnya cakupan semantik, sehingga segala

sesuatu yang berkenaan dengan studi tentang makna masuk dalam ruang lingkup semantik.

Sebagai bidang ilmu yang relatif baru, yaitu abad ke-19 (Ullmann, 2007: 1), belum ada keseragaman di antara para ilmuwan berkaitan dengan bagaimana menangani makna kata-kata: setiap ilmuwan merasa berhak mengemukakan teorinya sendiri untuk mengupas makna kata-kata (Izutsu, 2002: 3). Dalam melakukan analisis data, penelitian ini akan mengikuti model yang digariskan oleh Toshihiko Izutsu, karena dia sudah mengartikulasikan teorinya sendiri tentang semantik dan menggunakan pendekatan tersebut dalam karya-karyanya di bidang kajian Islam.

Menurutnya, semantik bertujuan untuk memahami sebuah “pandangan-dunia” (*weltanschauung*) suatu komunitas masyarakat pada rentang waktu tertentu dengan menganalisa “kosakata” (*vocabulary*) bahasa mereka (Izutsu, 2002: 3). Di satu sisi, dengan memahami kosakata sebuah bahasa, semantik diharapkan bisa menangkap pandangan-dunia masyarakat yang menggunakan bahasa tersebut. Di sisi lain, dengan menangkap pandangan-dunia komunitas tersebut, semantik diharapkan bisa membantu pemahaman secara tepat dan mendalam terhadap kosakata bahasa komunitas itu (Izutsu, 2002: 3). Dengan demikian, terdapat kaitan yang sangat erat antara kosakata dan pandangan-dunia.

Untuk menganalisa kosakata sebuah bahasa dari sudut-pandang semantik, perlu dipahami pengertian “pandangan-dunia” dalam artian semantik. Dalam konteks ini, “pandangan-dunia” merupakan keseluruhan kesatuan berbagai relasi dalam aneka bidang semantik (*semantic field*), yang

masing-masing bidang semantik terdiri dari beberapa kata-kunci (*keywords*) yang berpusat pada sebuah kata-fokus (*word-focus*) (Izutsu, 2002: 27-28). Frase “keseluruhan kesatuan berbagai relasi” dalam definisi ini mengindikasikan bahwa terdapat struktur umum yang menggaris-bawahi dan mengikat berbagai relasi itu dalam satu kesatuan sistem. Struktur umum ini diistilahkan dengan “*structural genius*” (Izutsu, 2002: 28).

Selain istilah *structural genius*, terdapat beberapa istilah lain dalam pengertian pandangan-dunia di atas, yaitu: kata-fokus, kata-kunci, dan bidang semantik. Kata-fokus adalah sebuah kata yang mengikat pada dirinya beberapa kata-kunci, sedangkan kata-kunci merupakan kata-kata yang memainkan peranan penting dalam menjelaskan makna sebuah kata-fokus, dan juga menjadi bagian darinya; kata-kunci kata-kunci yang mengitari sebuah kata-fokus tersebut membentuk bidang semantik, dan bidang semantik inilah yang disebut sebagai sebuah “konsep” (*concept*) (Izutsu, 2002: 3, 22, 23). Berbagai kata-fokus dan kata-kunci yang membentuk berbagai bidang semantik atau konsep inilah yang menjadi kosakata bahasa suatu komunitas, yang secara keseluruhan disatukan oleh *structural genius* dan kemudian membentuk pandangan-dunia.

Dalam konteks kajian Islam, pandangan-dunia bisa dibedakan menjadi tiga, yaitu pandangan-dunia pra-Islam, pandangan-dunia sistem al-Qur’an, dan pandangan-dunia pasca al-Qur’an (Izutsu, 2002: 42; Izutsu, 1993: 89-90). Perbedaan pandangan-dunia ini juga berpengaruh terhadap kosakata dan makna kosakata tersebut. Terkadang suatu kata dipakai oleh dua atau lebih pandangan-dunia yang berbeda, namun makna dari kata yang sama

tersebut kemudian berbeda karena pandangan-dunia yang berbeda. “Makna dasar” (*basic meaning*) kata tersebut bisa jadi sama, namun “makna relasional”-nya (*relational meaning*) bisa jadi berubah. Tidak hanya itu, selain perbedaan “makna relasional,” terkadang dalam suatu pandangan-dunia muncul kosakata baru yang tidak terdapat dalam suatu pandangan-dunia lainnya (Izutsu, 2002: 11, 17). Dengan demikian, antara ketiga pandangan-dunia ini terkadang terdapat kesinambungan, terkadang terdapat perubahan, tetapi juga terkadang ada penambahan, baik pada kosakata maupun makna dari kosakata tersebut.

Untuk mengilustrasikan hal ini, Izutsu memberikan contoh kata “Allah.” Kata “Allah” ini digunakan sebagai salah satu kosakata baik dalam pandangan-dunia pra-Islam, pandangan-dunia sistem al-Qur’an, maupun pandangan-dunia pasca al-Qur’an. Perbedaannya, kata “Allah” dalam pandangan-dunia pra-Islam tidak menempati posisi sentral di antara kosakata lainnya. Ketika kata “Allah” ini kemudian digunakan dalam pandangan-dunia sistem al-Qur’an, maka ia menempati posisi sentral: kosakata lain dibuat relasinya dalam kaitannya dengan kata “Allah” ini (Izutsu, 2002: 23-24, 36). Selanjutnya, kata “Allah” ini ketika digunakan dalam pandangan-dunia pasca al-Qur’an mengalami variasi makna, tergantung bidangnya, misalnya bidang teologi Islam, filsafat Islam, atau tasawuf.

Dalam bidang teologi Islam, misalnya, Allah adalah pencipta alam semesta, yang hanya bisa dikenali melalui ayat-ayat-Nya, atau istilahnya *‘ilm*, dan tidak secara langsung. Dalam filsafat Islam, Allah adalah juga

pencipta alam, tetapi pencipta dalam artian penggerak pertama, versi Aristoteles, atau dalam artian sumber emanasi, versi Plotinus. Sedangkan dalam bidang tasawuf, Allah adalah suatu objek yang bisa dikenali secara personal dan didekati secara langsung, atau melalui proses *ma'rifah* (Izutsu, 2002: 45-46). Contoh ini hanyalah satu ilustrasi untuk menunjukkan bahwa satu kata boleh jadi digunakan dalam dua atau lebih pandangan-dunia, tetapi makna dari kata tersebut bisa jadi berbeda pada pandangan-dunia yang berbeda.

Terhadap ketiga pandangan-dunia itu (yaitu pandangan-dunia pra-Islam, pandangan-dunia al-Qur'an, dan pandangan-dunia pasca al-Qur'an), Toshihiko Izutsu telah menghasilkan kajian dalam bentuk buku. Mengenai pandangan-dunia pra-Islam dan pandangan-dunia sistem al-Qur'an, Izutsu (2002) mengkaji relasi Tuhan dan manusia (*God and Man*) menurut al-Qur'an, seraya sesekali membandingkannya dengan pandangan-dunia pra-Islam. Di bukunya yang lain, Izutsu (1993) mengkaji berbagai konsep etika religius (*ethico-religious concepts*) menurut pandangan-dunia al-Qur'an, sambil sesekali membandingkannya dengan pandangan-dunia pra-Islam. Mengenai pandangan-dunia pasca al-Qur'an, Izutsu (1994) juga telah menghasilkan kajian tentang konsep kepercayaan (*belief*) dalam bidang teologi Islam, dengan meneliti bagaimana konsep *īmān* dan *kufr* di berbagai aliran kalam. Sedangkan dalam bidang tasawuf, Izutsu (2015) mengkaji perbandingan tasawuf Ibn 'Arabi dengan konsep-konsep filosofis Lao-Tzu dan Chuang-Tzu.

Keempat karya Izutsu di atas semuanya menggunakan pendekatan semantik, dan, dengan demikian, bisa dijadikan salah satu model dalam kajian Islam. Oleh karena disertasi ini juga termasuk dalam kajian Islam yang membahas makna kosakata dalam pandangan-dunia pasca al-Qur'an, maka kajian disertasi ini akan mengikuti model pendekatan semantik yang telah dirumuskan dan digunakan oleh Toshihiko Izutsu tersebut, dengan mencoba mengkaji makna kosakata pasca al-Qur'an di bidang tasawuf. Kenyataan bahwa istilah *taṣawwuf* tidak disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur'an, merefleksikan secara jelas bahwa bidang tasawuf masuk dalam pandangan-dunia pasca al-Qur'an. Dengan demikian, pandangan-dunia pasca al-Qur'an di bidang tasawuf ini memiliki kosakata tersendiri yang membentuk berbagai konsep atau bidang semantik, seperti terlihat dalam pemaparan berikut ini.

Sebagai misal, Abū Bakr Muḥammad Al-Kalābāzī (1993: 130), yang wafat tahun 380 H/990 M, menyatakan bahwa di bidang tasawuf terdapat berbagai ungkapan (*ibārāt*) dan berbagai istilah (*iṣṭilāḥāt*) yang hampir tidak pernah digunakan oleh selain mereka. Dari berbagai *ibārāt* dan *iṣṭilāḥāt* itu, dia menyebutkan setidaknya 71 kata-kunci yang membentuk kosakata di bidang tasawuf, yaitu: (1) *aṣ-ṣūfiyah*, (2) *rijāl aṣ-ṣūfiyah*, (3) *'ulūm al-isyārah*, (4) *al-mu'āmalāt*, (5) *at-tauḥīd*, (6) *aṣ-ṣifāt*, (7) *khāliq*, (8) *al-asmā'*, (9) *al-qur'ān*, (10) *al-kalām*, (11) *ar-ru'yah*, (12) *ru'yah an-nabiy*, (13) *al-qadr wa khalq al-af'āl*, (14) *al-istiṭā'ah*, (15) *al-jabr*, (16) *al-aṣlah*, (17) *al-wa'd wa al-wa'id*, (18) *asy-syafā'ah*, (19) *al-aṭfāl*, (20) *al-bāligīn*, (21) *ma'rifah Allāh*, (22) *ar-rūḥ*, (23) *al-malā'ikah wa ar-rusul*, (24) *az-*

*zalal*, (25) *karāmāt al-auliya'*, (26) *al-īmān*, (27) *ḥaqā'iq al-īmān*, (28) *al-maḥāhib asy-syar'iyah*, (29) *al-makāsib*, (30) *'ulūm aṣ-ṣūfiyyah*, *'ulūm al-aḥwāl*, (31) *at-taṣawwuf*, (32) *al-kasyf 'an al-khawāṭir*, (33) *al-istirsāl*, (34) *at-taubah*, (35) *az-zuhd*, (36) *aṣ-ṣabr*, (37) *al-faqr*, (38) *at-tawāḍu'*, (39) *al-khauf*, (40) *at-taqwā*, (41) *al-ikhhlās*, (42) *asy-syukr*, (43) *at-tawakkul*, (44) *ar-riḍā*, (45) *al-yaqīn*, (46) *aẓ-ẓikr*, (47) *al-uns*, (48) *al-qurb*, (49) *al-ittiṣāl*, (50) *al-maḥabbah*, (51) *at-tajrīd wa at-tafrīd*, (52) *al-wajd*, (53) *al-galabah*, (54) *as-sukr*, (55) *al-gaibah wa asy-syuhūd*, (56) *al-jam' wa at-tafriqah*, (57) *at-tajalli wa al-istitār*, (58) *al-fanā' wa al-baqā'*, (59) *ṣifah al-'ārif*, (60) *al-murīd wa al-murād*, (61) *al-mujāhadāt wa al-mu'āmalāt*, (62) *tawaqqi al-qaum wa mujāhadah*, (63) *laṭā'if Allāh wa al-hātif*, (64) *al-firāsah*, (65) *al-khawāṭir*, (66) *laṭā'if ar-ru'yah*, (67) *laṭā'if al-ḥaqq wa gairati-hi*, (68) *laṭā'if fīmā yaḥmilu-hum*, (69) *laṭā'if fī al-maut wa ba'da-hu*, (70) *laṭā'if mā jarā 'alai-him*, (71) *as-samā'*.

Tokoh lain, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm Al-Qusyairī (t.th), yang wafat tahun 465/1073 (sekitar 85 tahun setelah wafat al-Kalābāzī), membahas kosakata dalam empat bidang semantik tasawuf, yang masing-masing bidang semantik tersebut diikuti oleh beberapa kata-kunci. Empat bidang semantik tasawuf versi al-Qusyairī (t.th: 475-476) ini adalah (1) *uṣūl at-tauḥīd*, yang terdiri dari tujuh kata-kunci, (2) *muṣṭalahāt at-taṣawwuf*, yang terdiri dari dua-puluh-tujuh kata-kunci, (3) *al-maqāmāt* atau *madārij arbāb as-sulūk*, yang terdiri dari empat-puluh-semilan kata-kunci, dan (4) *al-aḥwāl wa al-karāmāt*, yang terdiri dari dua-puluh-dua kata-kunci.



Tujuh kata-kunci *uṣūl at-tauḥīd* adalah: (1) *ma ‘rifah Allāh*, (2) *ṣifātu-hu*, (3) *al-īmān*, (4) *al-arzāq*, (5) *al-kufr*, (6) *al-‘arsy*, (7) *al-ḥaqq subḥāna-hu*. Sedangkan dua-puluh-tujuh kata-kunci dalam *muṣṭalahāt at-taṣawwuf* adalah: (1) *al-waqt*, (2) *al-maqām*, (3) *al-ḥāl*, (4) *al-qabḍ wa al-baṣṭ*, (5) *al-haibah wa al-uns*, (6) *at-tawājjud wa al-wajd wa al-wujūd*, (7) *al-jam‘ wa al-farq*, (8) *al-fanā’ wa al-baqā’*, (9) *al-gaibah wa al-ḥuḍūr*, (10) *aṣ-ṣaḥw wa as-sukr*, (11) *aẓ-ẓauq wa as-surb*, (12) *al-maḥw wa al-iṣbāt*, (13) *as-sitr wa at-tajalli*, (14) *al-muḥaḍarah wa al-mukāsyafah wa al-musyāhadah*, (15) *al-lawā’ih wa at-ṭawālīḥ wa al-lawāmi’*, (16) *al-badāwah wa al-hujūm*, (17) *at-talwīn wa at-tamkīn*, (18) *al-qurb wa al-bu’d*, (19) *asy-syarī‘ah wa al-ḥaqīqah*, (20) *an-nafas*, (21) *al-khawāṭir*, (22) *‘ilm al-yaqīn wa ‘ain al-yaqīn wa ḥaqq al-yaqīn*, (23) *al-wārid*, (24) *asy-syāhid*, (25) *an-nafs*, (26) *ar-rūḥ*, (27) *as-sirr*.

Empat-puluh-semblan kata-kunci *al-maqāmāt* atau *madārij arbāb as-sulūk* adalah: (1) *at-taubah*, (2) *al-mujāhadah*, (3) *al-khalwah wa al-‘uzlah*, (4) *at-taqwā*, (5) *al-wara’*, (6) *az-zuhd*, (7) *aṣ-ṣamt*, (8) *al-khauf*, (9) *ar-rajā’*, (10) *al-ḥuzn*, (11) *al-jū‘ wa tark asy-syahwah*, (12) *al-khusyū‘ wa at-tawāḍu‘*, (13) *mukhālafah an-nafs*, (14) *al-ḥasad*, (15) *al-gaibah*, (16) *al-qanā‘ah*, (17) *at-tawakkul*, (18) *asy-syukr*, (19) *al-yaqīn*, (20) *aṣ-ṣabr*, (21) *al-murāqabah*, (22) *ar-riḍā*, (23) *al-‘ubūdiyyah*, (24) *al-irādah*, (25) *al-istiqāmah*, (26) *al-ikhlās*, (27) *aṣ-ṣidq*, (28) *al-ḥayā’*, (29) *al-ḥurriyyah*, (30) *aẓ-ẓikr*, (31) *al-futuwwah*, (32) *al-firāsah*, (33) *al-khalq*, (34) *al-jūd wa as-sakhā’*, (35) *al-gīrah*, (36) *al-wilāyah*, (37) *ad-du‘ā’*, (38) *al-faqr*, (39) *at-taṣawwuf*, (40) *al-adab*, (41) *aḥkām as-safar*, (42) *aṣ-ṣuḥbah*, (43) *at-tauḥīd*,

(44) *al-khurūj min ad-dunyā*, (45) *al-ma‘rifah bi Allāh*, (46) *al-maḥabbah*, (47) *asy-syauq*, (48) *ḥifẓ qulūb al-masyāyikh*, (49) *as-samā‘*.

Dua-puluh-dua kata-kunci *al-aḥwāl wa al-karāmāt* adalah: (1) *qaḍāyā fī al-waliy wa al-wilāyah*, (2) *‘iṣmah al-waliy*, (3) *khauf al-auliya‘*, (4) *ru‘yah Allāh bi al-abṣār*, (5) *tagayyur ḥāl al-auliya‘*, (6) *al-waliy wa khauf al-makr*, (7) *al-waliy fī aṣ-ṣaḥwah*, (8) *‘iṣmah al-masyāyikh*, (9) *al-murīd wa ‘uruḍ ad-dunyā*, (10) *qabūl asy-syaikh li al-murīd*, (11) *ṣuḥbah al-aḥdās*, (12) *al-ḥasud*, (13) *al-īṣār*, (14) *al-ḥarakah*, (15) *as-safar wa at-taḥawwul*, (16) *khidmah al-fuqarā‘*, (17) *aṣ-ṣabr ‘alā jafā‘ al-qaum*, (18) *ḥifẓ ādāb asy-syarī‘ah*, (19) *ḥifẓ al-‘uhūd ma‘a Allāh ta‘ālā* (20) *at-tabā ‘ud ‘an abnā‘ ad-dunyā*, (21) *ru‘yā al-qaum*, (22) *al-waṣiyyah li al-murīdīn*.

Sedangkan tokoh lainnya lagi, ‘Abd al-Qāhir as-Sahrawardī atau as-Suhrawardī (1983: 545-548), yang wafat tahun 632/1234 (sekitar 165 tahun setelah wafat al-Qusyairi), membahas empat-puluh delapan kata-kunci di bidang tasawuf berikut ini: (1) *aṣ-ṣufiyyah*, (2) *‘ulūm aṣ-ṣūfiyyah*, (3) *al-istimā‘*, (4) *ḥāl aṣ-ṣūfiyyah wa ṭarīqati-him*, (5) *at-taṣawwuf*, (6) *al-mutaṣawwif wa al-mutasyabbah bi-hi*, (7) *al-malāmatī*, (8) *rutbah al-masyīkhah*, (9) *ḥāl al-khādim*, (10) *khirqah aṣ-ṣūfiyyah*, (11) *sukkān ar-ribāt*, (12) *ahl ar-ribāt wa ahl aṣ-ṣuffah*, (13) *khaṣāiṣ ahl ar-ribāt wa aṣ-ṣufiyyah*, (14) *aḥwāl masyāyikh fī as-safar wa al-maqām*, (15) *farāiḍ wa faḍā’il fī safar aṣ-ṣūfī*, (16) *fī al-quḍūm min as-safar wa dukhūl ar-ribāt wa al-adab fī-hi*, (17) *ḥāl aṣ-ṣūfī al-mutasyabbib*, (18) *man ya’kul min al-futūḥ*, (19) *al-mutajarrid wa al-muta’ahhil min aṣ-ṣūfiyyah*, (20) *as-samā‘*, (21) *al-arba‘īniyyah*, (22) *futūḥ al-arba‘īniyyah*, (23) *ad-dukhūl fī al-arba‘īniyyah*,

(24) *akhlaq aṣ-ṣūfiyyah*, (25) *makān al-adab fī at-taṣawwuf*, (26) *ādāb al-ḥaḍrah al-ilāhiyyah li ahl al-qurb*, (27) *ādāb aṭ-ṭahārah*, (28) *ādāb al-wuḍūʿ*, (29) *faḍīlah aṣ-ṣalāh*, (30) *ṣalāt ahl al-qurb*, (31) *ādāb aṣ-ṣalāh*, (32) *ādāb aṣ-ṣaum*, (33) *ādāb al-akl*, (34) *adab al-libās*, (35) *qiyām al-lail*, (36) *tauzīʿ al-auqāt*, (37) *ādāb al-murīd maʿa asy-syaikh*, (38) *ādāb asy-syaikh*, (39) *ḥaqīqah aṣ-ṣuḥbah*, (40) *ḥuqūq aṣ-ṣuḥbah wa al-ukhuwwah*, (41) *ādāb aṣ-ṣuḥbah wa al-ukhuwwah*, (42) *maʿrifah al-insān wa mukāsyafāt aṣ-ṣūfiyyah*, (43) *maʿrifah al-khawāṭir*, (44) *al-ḥāl wa al-maqām*, (45) *al-isyārāt ilā al-maqāmāt*, (46) *isyārāt al-masyāyikh fī al-maqāmāt*, (47) *kalimāt musyīrah ilā al-aḥwāl*, (48) *al-bidāyāt wa an-nihāyāt*.

Berbagai kata-kunci yang disodorkan tiga tokoh di atas (al-Kalābāzī, al-Qusyairī, dan as-Suhrawardī) adalah ilustrasi tentang terbentuknya kosakata pada pandangan-dunia pasca al-Qurʿan di bidang tasawuf. Dari berbagai kata-kunci yang membentuk kosakata di bidang tasawuf di atas, terlihat bahwa pada al-Kalābāzī, istilah-istilah yang muncul lebih mengacu kepada relasi antara manusia dengan Allah secara individual (*fardiyyah*), belum secara komunal atau kelembagaan (*jamāʿah*). Pada al-Qusyairī, istilah-istilah yang muncul juga masih lebih fokus kepada relasi antara manusia dengan Allah secara individual, meskipun sudah ada beberapa entri (seperti *aṣ-ṣuḥbah*, *ḥifẓ qulūb al-masyāyikh*, *ʿiṣmah al-masyāyikh*, *qabūl asy-syaikh li al-murīd*) yang secara eksplisit membahas bagaimana manusia berjalan menuju Allah secara komunal. Pada as-Suhrawardī, beberapa entri yang mengatur bagaimana manusia berjalan secara komunal dan organisasional menuju kepada Allah lebih nampak lagi, seperti *rutbah al-*

*masyīkhah, ḥāl al-khādim, khirqah aṣ-ṣūfiyyah, sukkān ar-ribāṭ, ahl ar-ribāṭ wa ahl aṣ-ṣuffah, khaṣāiṣ ahl ar-ribṭ wa aṣ-ṣufiyyah, aḥwāl masyāyikh fī as-safar wa al-maqām, fī al-quḍūm min as-safar wa dukhūl ar-ribāṭ wa al-adab fī-hi, al-arbaʿīniyyah, futūḥ al-arbaʿīniyyah, ad-dukhūl fī al-arbaʿīniyyah, makān al-adab fī at-taṣawwuf, ādāb al-murīd maʿa asy-syaikh, ādāb asy-syaikh, ḥaqīqah aṣ-ṣuḥbah, ḥuqūq aṣ-ṣuḥbah wa al-ukhuwwah, ādāb aṣ-ṣuḥbah wa al-ukhuwwah.*

Pada perkembangannya, berbagai entri yang mengatur bagaimana manusia, secara komunal dan organisasional, menyusuri jalan (*sāʿir at-ṭarīq*, al-Kurdi, 2006: 503) menuju kepada Allah (*as-sāʿir ilā Allāh*, at-Tirmizī, t.th: 128) mulai dibakukan di berbagai lembaga yang disebut *ṭarīqah* (tarekat)<sup>6</sup> (ʿAfifi, 1963: 131-132). Bahkan tokoh yang disebut terakhir, yaitu as-Suhrawardī, menjadi nama sebuah tarekat, yaitu as-Suhrawardiyyah, yang nama ini dilekatkan kepada ʿAbd al-Qāhir as-Suhrawardī maupun pamannya Abū Nājib as-Suhrawardī (490-563 H) (Solihin, dalam Faridy dkk (eds.), 2008, III: 1126), yang sezaman dengan tokoh sentral sebuah tarekat di dunia Islam, yaitu Syaikh ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī (470 - 561 H/1077 - 1166 M). Sejak saat itu, muncul dan berkembanglah berbagai aliran tarekat di dunia Islam, yang masing-masing tarekat tersebut memiliki aturan-aturan organisasional dan ajaran-ajaran tertentu, yang dikenal sebagai jalan spiritual (*as-sulūk ar-rūḥī*) ke hadirat Allah untuk para anggotanya

---

<sup>6</sup> Dalam tulisan ini, jika dipakai istilah “tarekat” (tanpa cetak miring), berarti mengacu ke istilah yang sudah diserap ke dalam Bahasa Indonesia (Sugono, 2008: 1632); sedangkan jika dicetak miring dan berbunyi “*ṭarīqah*”, berarti dipakai istilah Arabnya. Begitu juga dengan istilah-istilah Arab lainnya, jika dalam tulisan ini tidak dicetak miring, berarti mengacu ke istilah yang sudah diserap ke Bahasa Indonesia.

(Darniqah, 1987: 6). Ajaran-ajaran tersebut pada gilirannya juga membentuk kosakata tersendiri pada masing-masing tarekat, seperti akan dipaparkan berikut ini.

Tarekat Qadiriyyah, misalnya, yang tokoh sentralnya sezaman dengan tokoh utama tarekat as-Suhrawardiyyah seperti disinggung di atas, dan dipandang sebagai “tarekat paling awal” (*the earliest Sufi fraternity*) di dunia Islam (Fakhri, 2000: 82) dan “pelopor aliran-aliran tarekat di dunia Islam” (Bakhtiar, dalam Mulyati (ed.), 2011: 26) memiliki serangkaian ajaran terkait dengan jalan spiritual tersebut. Jalan spiritual ini, misalnya, terdiri dari terminal-terminal (*maqāmāt*) yang terangkum dalam apa yang oleh tokoh utama tarekat ini, Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, disebut sebagai “*taṣawwuf*”. Istilah *taṣawwuf* terdiri dari empat huruf, yang juga berarti empat *maqām*, yaitu *tā’*, *ṣād*, *waw*, dan *fā’*. Keempat huruf ini, menurut al-Jīlānī, masing-masing merupakan singkatan: *tā’* adalah singkatan dari *taubah*, sedangkan *ṣād* adalah singkatan dari *ṣafā’*, sementara *waw* merupakan singkatan dari *wilāyah*, dan *fā’* adalah singkatan dari *fanā’* (al-Jilani, t.th: 37-38). Dengan demikian, pada titik ini, sudah muncul empat kata-kunci dari kosakata di tarekat Qadiriyyah, yaitu *taubah*, *ṣafā’*, *wilāyah*, dan *fanā’*. Pada tataran selanjutnya, empat kata-kunci ini membentuk beberapa kata-kunci lanjutan, seperti terlihat pada paragraf berikut ini.

*Maqām tā’*, atau *taubah*, memiliki dua dimensi, yaitu *ẓāhir* dan *bāṭin* : istilah yang pertama mengacu kepada berpalingnya seluruh anggota badan dari dosa (*ẓunūb*) dan perilaku tercela (*ẓamā’im*) menuju kepada ketaatan, sedangkan istilah yang kedua merujuk kepada penyucian hati (*taṣfiyah al-*

*qalb*). *Maqām ṣād*, atau *ṣafā'* juga memiliki dua dimensi, yaitu *ṣafā' al-qalb* dan *ṣafā' as-sirr*: istilah yang pertama maksudnya adalah bersihnya hati dari kotoran atau kekeruhan manusiawi (*kudūrāt basyariyyah*), sedangkan istilah kedua bermakna menjauhi segala sesuatu selain Allah (*mā siwa Allāh*), dan mencintai-Nya dengan melazimkan *asmā' at-tauḥīd* dengan *sirr*. *Maqām waw*, atau *wilāyah* juga terdiri dari penyucian (*taṣfiyah*), yang dampaknya adalah berakhlak dengan akhlak Allah. Terakhir, *maqām fā'*, atau *fanā'* maksudnya adalah sirnanya berbagai sifat manusiawi, dan yang tinggal (*baqā'*) adalah sifat *aḥadiyah* yang tidak pernah sirna dan hilang, sehingga dengan demikian tetap bertahtalah hati hamba yang sirna (*al-qalb al-fāni*) di sisi Tuhannya yang abadi (*as-sirr al-bāqī*) (al-Jilani, t.th: 37-39). Di sini terlihat beberapa kata-kunci sebagai pengembangan dari empat kata-kunci di atas, yaitu *ẓāhir* dan *bāṭin*, *ẓunūb* dan *ẓamā'im*, *taṣfiyah al-qalb*, *ṣafā' al-qalb* dan *ṣafā' as-sirr*, *kudūrāt basyariyyah*, *mā siwa Allāh*, *asmā' at-tauḥīd*, *taṣfiyah*, *baqā'*, *al-qalb al-fāni*, *as-sirr al-bāqī*.

Selain tarekat Qadiriyyah, terdapat tarekat lain yang juga berpengaruh di dunia Islam, yaitu tarekat Naqsyabandiyah. Seperti tarekat Qadiriyyah, tarekat Naqsyabandiyah juga memiliki ajaran-ajaran tertentu untuk anggotanya agar mereka bisa melakukan perjalanan spiritual dan 'berjumpa' dengan Allah. Ajaran dasar tarekat Naqsyabandiyah terangkum dalam sebelas kata-kunci, delapan di antaranya diwariskan (*ma'surah*) dari Syaikh 'Abd al-Khāliq al-Gujdawānī, dan tiga lainnya diwariskan oleh Syaikh Muḥammad Bahā' ad-Dīn an-Naqsyabandī. Delapan ajaran al-Gujdawānī adalah (1) *husy dar dam*, (2) *nazar bar qadam*, (3) *safar dar waṭan*, (4)

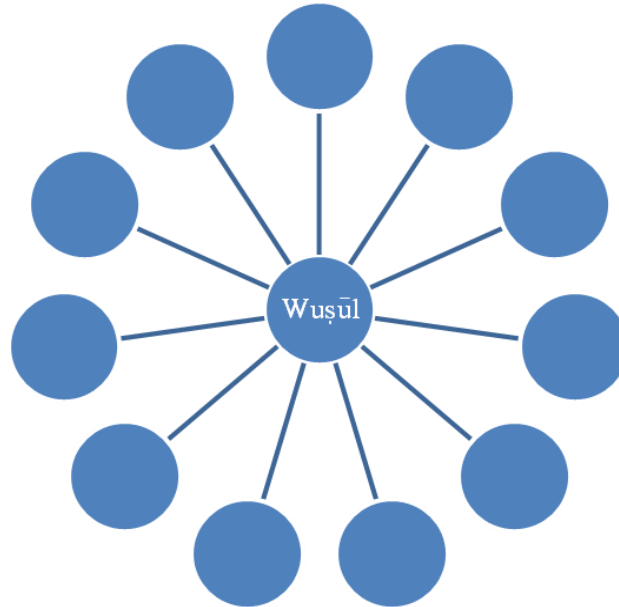
*khalwat dar anjuman*, (5) *yad kard*, (6) *baz kasyt*, (7) *nakah dasyt*, (8) *yad dasyt*, sedangkan ajaran an-Naqsyabandi adalah (1) *wuqūf zamāni*, (2) *wuqūf ‘adadi*, dan (3) *wuqūf qalbi* (al-Kurdi, 2006: 506).

Dengan demikian, kosakata di bidang tasawuf dan tarekat menjadi sangat variatif. Di antara kosakata tersebut, disertasi ini akan memfokuskan diri pada kosakata di bidang tasawuf, yaitu konsep *wuṣūl*, dalam enam kitab tarekat yang menggabungkan kedua tarekat di atas, Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN). Untuk menemukan konsep *wuṣūl* dalam enam kitab TQN, perlu diperjelas lagi maksud “konsep” dalam kajian semantik Izutsu.

Menurut Izutsu, “konsep” sama dengan “bidang semantik,” yang di dalamnya terdapat dua istilah, yaitu kata-fokus dan kata-kunci. Kata-fokus adalah sebuah kata yang mengikat pada dirinya beberapa kata-kunci, sedangkan kata-kunci merupakan kata-kata yang memainkan peranan penting dalam menjelaskan makna sebuah kata-fokus, dan juga menjadi bagian darinya (Izutsu, 2002: 3, 22, 23). Dalam istilah lain, berbagai kata-kunci ini juga disebut sebagai “komponen makna”, sehingga analisis atas berbagai kata-kunci yang mengitari sebuah kata-fokus juga disebut sebagai “analisis komponen” (Muhadjir, dalam Kentjono, 1990: 82-83). Dengan demikian, dalam “konsep” *wuṣūl* juga terdapat kata-fokus dan kata-kuncinya. Dalam hal ini, kata-fokusnya adalah kata *wuṣūl* itu sendiri, dan kata-kunci kata-kuncinya, atau komponen maknanya, adalah beberapa kata yang menjelaskan kata-fokus *wuṣūl* tersebut. Keseluruhan kata-kunci

bersamaan dengan kata-fokus tersebut kemudian membentuk bidang semantik atau konsep *wuṣūl*.

Kata-fokus *wuṣūl* beserta beberapa kata-kunci atau komponen makna yang mengitarinya, yang kemudian membentuk bidang semantik atau konsep *wuṣūl* bisa digambarkan dalam bagan di berikut ini.



**Bagan 1. Kerangka Konsep *Wuṣūl*, Terdiri dari Kata-fokus *Wuṣūl* itu Sendiri dan beberapa Kata-kunci/Komponen Makna yang Mengitarinya**

Untuk menelusuri beberapa kata-kunci atau komponen makna yang mengitari kata-fokus *wuṣūl* inilah, maka penelitian ini akan mengkaji enam kitab karangan empat *mursyid* TQN. Setelah beberapa kata-kunci atau komponen makna dari kata-fokus *wuṣūl* tersebut teridentifikasi, selanjutnya akan dikonstruksi menjadi bidang semantic atau konsep *wuṣūl*.

Menurut Toshihiko Izutsu (1994: 260), beberapa kata-kunci yang penting kemudian berkembang lagi membentuk sebuah bidang semantik lanjutan. Oleh karena itu, setelah ditemukan beberapa kata-kunci yang



mengitari kata-fokus *wuṣūl*, kajian ini akan melanjutkan penelitian dengan menelusuri lagi beberapa kata-kunci penting dari bidang semantik *wuṣūl*. Dengan demikian, akan semakin jelas dan lengkap apa yang dimaksud dengan konsep *wuṣūl* itu sendiri.

Setelah ditemukan beberapa kata-kunci *wuṣūl*, maka nanti akan terlihat apakah konsep *wuṣūl* dalam enam kitab karangan empat *mursyid* TQN tersebut mengarah kepada paham *waḥdah al-wujūd* ataukah *waḥdah asy-syuhūd*.

## H. Sistematika Penulisan

Disertasi ini akan melakukan kajian semantik terhadap konsep *wuṣūl* dalam enam kitab karya empat *mursyid* Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN). Sebelum masuk ke dalam inti pembahasan disertasi ini, perlu dideskripsikan lebih jauh tentang empat hal, yaitu (1) tentang Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, (2) tentang empat *mursyid* tarekat tersebut, (3) tentang enam kitab karya mereka, dan (4) tentang kajian semantik model Izutsu. Dengan demikian, gambaran tentang objek kajian disertasi ini menjadi lebih lengkap. Oleh karena itu, kerangka penulisan disertasi ini adalah sebagai berikut.

Pemaparan tentang kajian semantik model Izutsu diberikan di Bab I ini, yaitu Pendahuluan. Pemaparan ini berfungsi untuk mendudukan konsep *wuṣūl* dalam peta kosakata pasca al-Qur'an di bidang tasawuf. Selain mendudukan konsep *wuṣūl* dalam peta kosakata pasca al-Qur'an di bidang tasawuf, bab Pendahuluan ini juga memberikan deskripsi singkat tentang Tarekat Qadiriyyah

wa Naqsyabandiyah, tentang empat *mursyid* tarekat tersebut, dan tentang enam kitab karya mereka. Pemaparan singkat ini mengerucut kepada rumusan masalah yang akan dijawab dalam disertasi ini, yaitu (1) bagaimana konsep *wuṣūl* dalam enam kitab karya empat *mursyid* Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah ditilik dari pendekatan semantik model Izutsu, dan (2) apakah konsep *wuṣūl* tersebut mengacu kepada paham *waḥdah al-wujūd* ataukah *waḥdah asy-syuhūd*.

Kalau dalam Bab I, Pendahuluan, diberikan deskripsi singkat tentang Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, tentang empat *mursyid* tarekat tersebut, dan tentang enam kitab karya mereka, maka di dua bab selanjutnya, yaitu Bab II dan Bab III, akan diberikan deskripsi yang lebih lengkap tentang ketiga hal tersebut. Di Bab II, yaitu “Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah: Sejarah, Ajaran, dan Amalan,” pemaparan akan diawali tentang istilah “tarekat” (dan kaitannya dengan bidang yang dikaji dalam disertasi ini, yaitu tasawuf), dilanjutkan dengan pemaparan tentang tarekat Qadiriyyah dan tarekat Naqsyabandiyah, yang menjadi induk dari Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah ini, dan selanjutnya pemaparan tentang Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah itu sendiri.

Berikutnya, Bab III yaitu “*Ẓikr, Murāqabah, dan Tawajjuh: Ajaran tentang Sulūk Menuju Wuṣūl* dalam Enam Kitab Karya Empat *Mursyid* TQN”, akan diawali dengan memaparkan empat *mursyid* di kalangan TQN beserta enam kitab karya mereka, yang dilanjutkan dengan pemaparan tentang ajaran *sulūk* menuju *wuṣūl* dalam enam kitab karya empat *mursyid* TQN tersebut. Konsep *wuṣūl* dalam TQN secara implisit terdapat dalam ajaran TQN

tentang *sulūk* menuju *wuṣūl*. Dengan demikian, pemaparan tentang ajaran *sulūk* menuju *wuṣūl* dalam enam kitab karya empat *mursyid* tersebut berfungsi untuk men-*display* data yang kemudian nanti akan dianalisis di Bab IV.

Setelah ajaran *sulūk* menuju *wuṣūl* dalam enam kitab karya empat *mursyid* TQN dipaparkan, maka Bab IV yaitu “Kajian Semantik atas Konsep *Wuṣūl* dalam Enam Kitab Karya Empat *Mursyid* TQN,” akan menganalisis konsep *wuṣūl* dalam enam kitab karya empat *mursyid* TQN tersebut dengan pendekatan semantik model Izutsu. Pada Bab IV ini akan dieksplisitkan konsep *wuṣūl* yang sebetulnya sudah implisit dalam ajaran *sulūk* menuju *wuṣūl* tersebut. Dalam hal ini, akan dieksplisitkan kata-kunci atau komponen makna apa saja yang mengitari, menjelaskan, dan menjadi bagian dari kata-fokus *wuṣūl*, yang secara keseluruhan kata-fokus dan berbagai kata-kunci tersebut menjadi konsep atau bidang semantik *wuṣūl*.

Setelah dieksplisitkan berbagai kata-kunci yang mengitari, menjelaskan, dan menjadi bagian dari kata-fokus *wuṣūl*, maka di Bab V, yaitu “Konsep *Wuṣūl* dalam Enam Kitab Karya Empat *Mursyid* TQN: Antara *Waḥdah al-Wujūd* dan *Waḥdah asy-Syuhūd*” akan ditentukan apakah konsep *wuṣūl* ini mengarah kepada paham *waḥdah al-wujūd* ataukah *waḥdah asy-syuhūd*. Sebelum sampai pada menentukan apakah konsep *wuṣūl* ini mengarah kepada paham *waḥdah al-wujūd* ataukah *waḥdah asy-syuhūd*, Bab V ini akan diawali dengan pemaparan tentang kedua paham tersebut.

Terakhir, hasil dari analisis semantik terhadap konsep *wuṣūl* dalam enam kitab karya empat *mursyid* TQN, dan kaitannya dengan paham *waḥdah al-*

*wujūd* ataukah *wahdah asy-syuhūd*, akan disimpulkan di Bab VI, Penutup, yang berisi kesimpulan dan saran-saran.

## **BAB II**

# **TASAWUF, TAREKAT, DAN TAREKAT QADIRIYAH WA NAQSYABANDIYAH (TQN): SEJARAH, AJARAN, DAN AMALAN**

Sebagaimana ditunjukkan oleh namanya, Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah merupakan gabungan antara dua tarekat, yaitu tarekat Qadiriyyah dan tarekat Naqsyabandiyah. Maka untuk memaparkan sejarah tarekat ini, perlu juga dikemukakan secara ringkas sejarah kedua tarekat induknya tersebut, sehingga gambaran tentang Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN) semakin lengkap. Namun sebelum itu, akan dipaparkan terlebih dahulu tentang istilah “tarekat,” dan cikal-bakalnya, “tasawuf.”

### **A. Tentang Tasawuf dan Tarekat: Pengertian, Asal-usul, dan Perkembangan**

#### **1. Pengertian, Asal-usul, dan Perkembangan Tasawuf**

Istilah tarekat (*ṭarīqah*) berkait erat dengan istilah tasawuf (*taṣawwuf*), karena yang kedua (*taṣawwuf*) merupakan cikal-bakal bagi yang pertama (*ṭarīqah*). Seperti disinggung dalam “Latar Belakang” di Bab Pendahuluan, bidang tasawuf merefleksikan secara jelas sebagai pandangan-dunia pasca al-Qur’an, mengingat istilah “tasawuf” (*taṣawwuf*) sendiri tidak disebutkan secara eksplisit di dalam al-Qur’an. Dengan demikian, istilah ini merupakan bentukan pasca al-Qur’an. Berikut pemaparan asal-usul istilah *taṣawwuf* ini.

Abū Bakr Muḥammad Al-Kalābāzī, yang wafat tahun 380 H/990 M, memberikan berbagai alternatif mengenai asal-usul tasawuf dan maknanya. Al-Kalābāzī mengaitkan istilah *taṣawwuf* dengan istilah *ṣūfī*. Istilah *ṣūfī* bisa diterangkan dari dimensi lahirnya (*ẓāhir aḥwālī-him*) dan juga dimensi batinnya (*asrārī-him wa bawāṭini-him*). Dari dimensi lahirnya, istilah *ṣūfī* dikaitkan dengan beberapa istilah berikut: *aṣ-ṣūf*, *aṣ-ṣuffah*, *gurabā'*, *muhājirīn*, *sayyāḥīn*, *fuqarā'*, *jū'iyyah*, karena para *ṣūfī* itu mengenakan kain wool (*aṣ-ṣūf*), dan banyak bepergian (*sayyāḥīn*) keluar dari negerinya (*muhājirīn*, *gurabā'*), yang menampakkan kefakiran (*fuqarā'*) dan menahan lapar (*jū'iyyah*), seperti *ahl aṣ-ṣuffah* pada zaman nabi (al-Kalābāzī, 1993:11-12).

Dari dimensi batinnya, istilah *ṣūfī* dikaitkan dengan beberapa istilah berikut: *aṣ-ṣafā'* dan *aṣ-ṣaff*, karena beningnya batin para *ṣūfī* (*ṣafā' asrārī-him*) itu, sehingga mereka di haribaan Allah termasuk di barisan terdepan (*aṣ-ṣaff al-awwal*). Dari segi bahasa (*min ḥaiṣ al-lughah*), menurut al-Kalābāzī, asal-usul istilah *ṣūfī* lebih cocok kalau dari kata *aṣ-ṣūf*, karena sesuai lafalnya (*istaqāma al-lafẓ*), karena kalau dari kata *aṣ-ṣafā'* mestinya menjadi *ṣafawīyyah*, dan dari kata *saff* menjadi *ṣaffīyyah*, bukan *ṣūfī*. Meski demikian, dari segi makna (*al-ma'ānī*), baik dimensi lahir maupun dimensi batin sama-sama cocok (*muttafaqah*) untuk istilah *ṣūfī* (al-Kalābāzī, 1993: 17-18).

Menurut Abū al-'Alā 'Afīfī (1963: 29), istilah tasawuf (*taṣawwuf*) dan sufi (*ṣūfī*) bisa dirunut dari dua aspek, yaitu aspek historis dan aspek etimologis. Jika ditilik dari akar etimologis (*al-aṣl al-isytiqāqī*), kata *ṣūfī*

(bentuk pluralnya: *ṣūfiyah*) bisa dihubungkan dengan tiga akar kata, yaitu: 1) *ṣād-waw-fā'*, 2) *ṣād-fā'-waw*, dan 3) *ṣād-fā'-fā'*. Dari tiga akar kata ini, terbentuklah beberapa kata berikut: dari akar kata pertama, muncul istilah *aṣ-ṣūf*, *aṣ-ṣūfah*, dan *aṣ-ṣūfānah*; dari akar kata kedua, muncul istilah *aṣ-ṣafā'*; dari akar kata ketiga, muncul istilah *aṣ-ṣaff* ('Afifi, 1963: 29).

Mengikuti pendapat Muḥammad ibn Abī Bakr al-Kalābāzī, Abū al-‘Alā ‘Afifi menyatakan bahwa istilah *ṣūfī* berasal dari kata *aṣ-ṣūf* (kain wool), karena kata inilah yang cocok dan memiliki sandaran secara linguistik (*asās fī al-lughah*), dan istilah *taṣawwuf* berarti “memakai kain wool” (*labisa aṣ-ṣūf*). Penamaan ini juga cocok dengan penamaan para sahabat Nabi Isa yang disebut dalam al-Qur’an sebagai *al-ḥawāriyyūn*, karena mereka memakai pakaian putih (*al-bayāḍ*) ('Afifi, 1963: 30-34).

Sedangkan kemungkinan kata lainnya, seperti *aṣ-ṣafā'* (kebeningan) maupun *aṣ-ṣaff* (barisan), menunjuk kepada karakter lahir maupun batin dari sang sufi itu sendiri, karena yang menjadi *concern* dari sufi adalah penjernihan diri (*taṣfiyah an-nafs*) dan berada di barisan pertama (*aṣ-ṣaff al-awwal*) di haribaan Allah swt oleh karena keadaan ruhaniyah mereka. Namun secara linguistik, kedua kata ini tidak memiliki sandaran dengan kata *ṣūfī*, sebab dari kata *aṣ-ṣafā'* mestinya menjadi *aṣ-ṣafā'i* atau *aṣ-ṣafāwi*, dan dari kata *aṣ-ṣaff* mestinya menjadi *aṣ-ṣaffī*. Kata lain yang berdekatan pelafalannya (*taqārūb al-lafẓain*) dengan *ṣūfī* adalah istilah Yunani, *sūfiya* (sophia), namun tidak memiliki akar kata yang sama ('Afifi, 1963: 30-34), karena istilah yang terakhir disebut ini memakai huruf *sīn*, bukan *ṣād*.

Selain bervariasi dalam hal asal-usul, tasawuf juga beragam dalam hal pengertian. ‘Afifi (1963: 39-54) telah menginventarisir berbagai pengertian dari tasawuf tersebut. Dari berbagai pengertian tasawuf itu, bisa diklasifikasikan ke dalam beberapa kelompok.

Pertama, tasawuf sebagai sikap zuhud, dan berkonsentrasi kepada Allah. Masuk dalam kelompok pertama ini, misalnya, pengertian tasawuf yang diberikan oleh Ma‘rūf al-Karkhī (w. 200 H), “mengambil berbagai hakekat, dan meninggalkan apa yang ada di tangan manusia” (*al-akhz bi al-ḥaqā’iq wa al-ya’s min mā fī aidi al-khalā’iq*), atau pengertian tasawuf dari Zū an-Nūn al-Miṣrī (w. 245 H), “jika berbicara, pembicaraannya tentang hakekat; jika diam, maka anggota badannya berbicara tentang terputusnya ketergantungan” (*izā naṭaqa bi anna maṭīqahū ‘an al-ḥaqā’iq, wa izā sakata naṭaqa ‘anhu al-jawāriḥ bi qat’ al-‘alā’iq*) (‘Afifi, 1963: 39-40).

Masuk dalam kelompok pertama ini juga, pengertian tasawuf yang diberikan oleh Samnūn al-Muḥibb (w. 297 H), “engkau tidak memiliki sesuatu, dan tidak dimiliki sesuatu” (*an lā tamlika syai’an, wa lā yumlika-ka syai’*) (‘Afifi, 1963: 43), atau pengertian yang diberikan oleh Abū al-Ḥusain an-Nūrī (w. 295 H), “tidak menjadi tempat bergantung sesuatu, juga tidak bergantung kepada sesuatu” (*lā yata‘allaq bi-hi syai’, wa lā yata‘allaq bi-syai’*), dan “membenci dunia, serta mencintai Tuhan” (*karāhiyah ad-dunyā, wa maḥabbah al-maulā*) (‘Afifi, 1963: 45).

Kedua, tasawuf sebagai kebeningan hati dari berbagai sifat kotor manusiawi. Termasuk dalam kelompok ini adalah pengertian tasawuf yang diberikan oleh Bisyr al-Hārīs al-Ḥāfi (w. 227 H), “yang bening hatinya



untuk Allah” (*man ṣafā li-llāhi qalbuhu*), atau pengertian yang diberikan oleh Abū Turāb an-Nakhsyī (w. 245 H), “tidak ada sesuatu pun yang membuatnya keruh, bahkan segala sesuatu menjadi bening karenanya” (*lā yukaddiruhu syai’, wa yaṣfū bi-hi kullu syai’*) (‘Afīfī, 1963: 40-41), atau pengertian yang diberikan oleh Abū al-Qāsim al-Junaid (w. 297 H), “seperti bumi yang dilempari dengan segala sesuatu yang buruk, namun tidak mengeluarkan darinya kecuali yang manis-manis” (*ka al-arḍ, yuṭraḥu ‘alai-hā kullu qabīḥ, wa lā yakhruju minhā illā kullu malīḥ*) (‘Afīfī, 1963: 46).

Ketiga, gabungan dari yang pertama dan kedua. Misalnya pengertian tasawuf yang diberikan oleh Sahl ibn ‘Abd Allāh at-Tustarī (w. 283 H), “yang bersih dari kotoran, yang penuh dengan pemikiran, yang terputus dari manusia dan tersambung kepada Allah ta‘ala, serta sama baginya emas dan lumpur” (*man ṣafā min al-kadar, wa imtala’a min al-fikr, wa inqaṭa’a ilā Allāh min al-basyar, wa istawā ‘inda-hu az-żahab wa al-madar*) (‘Afīfī, 1963: 42).

Keempat, tasawuf sebagai jalan menepati syari’at menuju Tuhan, seperti pengertian yang diberikan oleh Abū al-Qāsim al-Junaid (w. 297 H), “berzikir dengan kebulatan pikiran, menemukan Tuhan dengan jalan *sama’*, dan beramal dengan mengikuti [syari’at]” (*ẓikr ma’a ijtīmā’, wa wajd ma’a samā’, wa ‘amal ma’a ittibā’*) (‘Afīfī, 1963: 47).

Kelima, tasawuf sebagai bentuk penyerahan diri total kepada kehendak Tuhan, seperti pengertian yang diberikan oleh Abū Muḥammad Ruwaim (w. 303 H), “menyerahkan diri kepada Allah atas apa yang dikehendaki-Nya” (*istirsāl an-nafs ma’a Allāh ta’ālā ‘alā mā yurīduhu*), atau Abū Bakr asy-

Syibfī, yaitu seperti “anak-anak di hadapan Yang Maha Haqq” (*aṭfāl fī ḥajar al-ḥaqq*) (‘Afīfī, 1963: 48, 52).

Dari kelima kelompok pengertian tersebut, terdapat lima kata-kunci dari tasawuf, yaitu: (1) jalan menuju Tuhan, (2) kebeningan hati, (3) memutuskan ketergantungan terhadap dunia, (4) terhubung dengan Tuhan, dan (5) berserah kepada kehendak Tuhan. Maka jika diakumulasikan, tasawuf bisa dimaknai sebagai “jalan untuk berkonsentrasi dan sampai kepada Tuhan, yang hasilnya berupa kebeningan hati (*ṣafā’ al-qalb*) dari sifat kotor manusiawi (*kudūrāt basyariyyah*), dan hilangnya ketergantungan (*al-‘alā’iq*) kepada dunia dan manusia, karena sudah sepenuhnya berserah diri kepada kehendak Tuhan.”

Sedangkan dari aspek historis, menurut ‘Afīfī (1963: 28-29), orang yang pertama digelar dengan istilah *ṣūfī* adalah Jābir ibn Ḥayyān al-Kūfī dan Abū Ḥāsyim al-Kūfī, pada paruh kedua abad ke-2 hijriyyah. Namun, pemakaian istilah *ṣūfī* ini baru masyhur pada abad ke-3 hijriyyah dan sesudahnya. Hal ini, menurut ‘Afīfī, dikuatkan dengan pemakaian istilah ini oleh Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H) dan Abū Sulaimān ad-Dārānī (w. 235 H). Aḥmad ibn Ḥanbal terkadang bertanya kepada Ḥārīs al-Muḥāsibī (w. 242 H) dengan kalimat “Bagaimana pendapat Anda wahai *ṣūfī*?” (‘Afīfī, 1963: 28).

Pemakaian istilah *ṣūfī* ini pada awalnya menyebar di Kufah—sebuah kota yang mewarisi budaya Mazdakisme, dan Bashrah—kota yang banyak mewarisi budaya India. Dua kota ini, Kufah dan Bashrah, merupakan tempat berdirinya madrasah pertama yang mengajarkan tasawuf (‘Afīfī, 1963: 29),

ilmu yang di antaranya memaparkan jalan (*ṭarīqah*) untuk melakukan penyucian diri (*taṣfiyah al-qalb*), sehingga bisa berada di *ṣaff awwal* di hadirat Allah swt.

Meskipun pemakaian istilah *ṣūfī* baru dikenal pada paruh kedua abad ke-2 hijriyah, dan secara eksplisit tidak disebutkan dalam al-Qur'an, namun secara substansial benih-benih tasawuf sebetulnya sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad saw. Amin Syukur (1999: 28-43) membagi perkembangan tasawuf ke dalam lima fase: (1) fase pembentukan, (2) fase pengembangan, (3) fase konsolidasi, (4) fase falsafi, (5) fase pemurnian.

Pada fase pembentukan, yaitu masa Nabi SAW, telah muncul beberapa sahabat, seperti Abdullah ibn 'Umar, Abu Darda', dan Abu Dzarr al-Ghifari, yang berupaya keras untuk bersikap *zuhud*, yaitu menepi dari kehidupan duniawi dan berkonsentrasi kepada kehidupan ukhrawi, dengan memperbanyak puasa di siang hari, dan shalat serta membaca Qur'an di malam hari (Syukur, 1999: 30). Termasuk ke dalam fase pembentukan ini adalah para tabi'in yang juga mempraktekkan sikap hidup *zuhud*, seperti 'Ali Syaqq al-Balkhi, Ma'ruf al-Karkhi, Ibrahim ibn Adham, dan Hasan al-Bashri. Dengan demikian, fase pembentukan ini mulai dari abad I sampai abad II Hijriyah (Syukur, 1999: 31-32).

Pada fase pengembangan, yaitu abad III dan IV Hijriyah, sudah mulai muncul teori-teori yang pelik berkaitan dengan hubungan manusia dan Tuhan, seperti bertemu dengan Tuhan (*liqā' Allāh*), menyaksikan Tuhan (*musyāhadah*), lenyap dalam Tuhan (*fanā' fi Allāh*), bersatu dengan Tuhan (*al-ittiḥād bi Allāh* dan *'ain al-jam'*), dan kekal di dalam Tuhan (*baqā' bi*

*Allāh*), seperti yang dikemukakan Abu Yazid al-Busthami, yang wafat 261 H (Syukur, 1999: 33-34). Pada fase ini juga muncul teori tentang *al-hulūl* yang dikemukakan oleh al-Hallaj, yang wafat tahun 309 H, serta Junaid al-Baghdadi (w. 297 H) yang memaparkan cara belajar dan mengajar tasawuf, hubungan syaikh, *mursyid*, *murād*, dan *murīd* (Syukur, 1999: 34-35).

Fase konsolidasi yaitu pada abad V Hijriyah, yang ditandai dengan kontestasi antara tasawuf semi falsafi—yang cenderung kepada doktrin “mabuk Ilahi” (*sukr*) dan “ungkapan-ungkapan ganjil” (*syāḥāt*) sebagai efek dari *sukr*, seperti yang dikemukakan Abu Yazid al-Busthami dan al-Hallaj—dan tasawuf sunni, yang berupaya mengembalikan ajaran-ajaran tasawuf dengan standar al-Qur’an dan al-Hadits. Kontestasi ini dimenangkan oleh tasawuf sunni yang dipelopori oleh al-Qusyairi, al-Harawi, dan al-Ghazali. Oleh karenanya, fase ini disebut sebagai masa konsolidasi, yaitu mengembalikan tasawuf agar sesuai dengan al-Qur’an dan al-Hadits (Syukur, 1999: 36-37).

Jika pada abad V Hijriyah tasawuf semi falsafi tidak berkembang karena terdesak oleh tasawuf sunni, maka pada abad VI Hijriyah, tasawuf semi falsafi tersebut berkompromi dengan ajaran-ajaran filsafat, sehingga periode ini disebut sebagai fase atau masa tasawuf falsafi. Tasawuf falsafi ini, di satu sisi, memakai kerangka epistemologis tasawuf berupa *ḥauq* atau *wujūdān*, dan di sisi lain menteorisasikannya dengan term-term filsafat, seperti *fanā’*, *ittihād*, dan *waḥdah al-wujūd*, yang dikemukakan oleh ibn Faridh, ibn Sab’in, dan ibn ‘Arabi (Syukur, 1999: 39-40).

Berkembangnya tasawuf falsafi pada abad VI Hijriyah mendorong munculnya kritik pedas dari seorang tokoh ortodoks, ibn Taimiyah, yang berupaya kembali memurnikan ajaran-ajaran tasawuf agar sesuai dengan standar al-Qur'an dan al-Hadits, sehingga masa ini juga disebut fase pemurnian. Dalam konteks ini, ibn Taimiyah “lebih cenderung bertasawuf sebagaimana yang pernah diajarkan Rasulullah saw, yakni menghayati ajaran Islam, tanpa mengikuti aliran thariqah tertentu” (Syukur, 1999: 43), yang aliran-aliran tarekat tersebut memang sudah banyak berkembang semenjak abad VI Hijriyah/XII Masehi, seperti Qadiriyyah, Suhrawardiyyah, Rifa'iyyah, Syadziliyyah, dan Naqsyabandiyyah (Syukur, 1999: 40-41), yang akan dipaparkan di sub-bab berikut ini.

## 2. Pengertian, Asal-usul, dan Perkembangan Tarekat

Berbeda dengan istilah *taṣawwuf* yang tidak disebutkan secara eksplisit di dalam al-Qur'an, istilah *ṭarīqah* justru disebutkan secara eksplisit di dalam al-Qur'an, yaitu di surat al-Jinn/72: 16, “Dan sekiranya mereka *istiḳāmah* di atas jalan itu (*aṭ-ṭarīqah*), niscaya Kami curahkan kepada mereka air yang segar.” Oleh karena itu, tidak mengherankan jika istilah tarekat (*ṭarīqah*) sudah sering digunakan dalam karya-karya awal tentang tasawuf.

Al-Kalābāzī, misalnya, sudah menggunakan kata ini dalam karyanya, *at-Ta'arruf li Maḏhab Ahl at-Taṣawwuf*. Salah satu alasan mengapa dia menulis kitabnya ini adalah untuk meluruskan berbagai pemahaman yang salah mengenai para sufi dan jalan mereka (*ṭarīqati-him*) (al-Kalābāzī, 1993: 7). Senada dengan al-Kalābāzī, al-Qusyairī juga menulis kitabnya, *ar-Risālah al-Qusyairiyyah*, karena prihatin dengan degradasi yang melanda

jalan (*ṭarīqah*) para sufi, sehingga banyak orang yang mengingkari *ṭarīqah* itu karena kesalahpahaman saja. Dalam hal ini, al-Qusyairī terkadang menggunakan kata *ṭarīqah* ini bergonta-ganti dengan kata *ṭāʾifah* dan *jamaʿah* (misalnya al-Qusyairī, t.th: 36-37, 41).

Namun demikian, istilah *ṭarīqah* yang mereka gunakan belum merujuk secara ketat kepada apa yang didefinisikan oleh ʿAfīfī (1963: 131-132) sebagai “metode tertentu (*al-uslūb al-khāṣ*) [yang meliputi sekumpulan ajaran, adab, dan pedoman yang diikuti] yang dijalani bersama oleh sekumpulan sufi (*jamaʿah min jamaʿāt aṣ-ṣūfiyyah*) dengan mengikuti seorang syaikh,” atau yang oleh Darnīqah (1987: 6) didefinisikan sebagai “kumpulan (*majmūʿah*) para individu sufi yang bersandar kepada syaikh tertentu, yang tunduk kepada aturan-aturan yang ketat dalam perjalanan spiritual (*as-sulūk ar-rūḥī*), yang hidup berkelompok di berbagai *zawīyyah*, *ribāʿ*, dan *khānaqāh*, atau berpindah-pindah secara berkelompok di berbagai kesempatan tertentu, dan duduk di majlis-majlis ilmu dan zikir secara teratur.”

Istilah *ṭarīqah* yang digunakan oleh al-Kalābāzī maupun al-Qusyairī masih berkonotasi umum (*ʿām*) dan individual (*fardiyyah*), dalam artian bahwa *ṭarīqah* merupakan jalan para sufi dalam rangka menuju ke hadirat Allah secara individual, sehingga muncul ungkapan “sesungguhnya jalan menuju Allah itu sama banyaknya dengan jumlah orang yang berjalan menuju kepada-Nya” (*inna aṭ-ṭuruq ilā Allāh bi ʿadad as-sālikīn ilai-hi*) (ʿAfīfī, 1963: 132). Dalam hal ini, walaupun mereka terkadang berkelompok

(*jama'ah*), itu tidak dilakukan secara permanen, dan tidak diatur secara ketat dalam aturan kelembagaan.

‘Afifi menjelaskan perkembangan makna *ṭarīqah* dari fase individual sampai akhirnya pada fase berkelompok sebagai berikut ini. Pada awalnya para sufi masing-masing punya metode (*ṭarīqah*) tersendiri dalam melakukan perjalanan menuju Allah. Selanjutnya, muncul perkembangan di mana para *sālik* tersebut menemukan kebutuhan untuk berkelompok dalam *sulūk* mereka. Pada fase ini, mereka biasanya mengelilingi seorang syaikh dalam pengajian-pengajian (*ḥalaqāt al-wa‘z*) di masjid-masjid.

Fase selanjutnya, para *sālik* tersebut mengikuti syaikh mereka dalam majlis-majlis zikir (*ḥalaqāt aẓ-ẓikr*) di berbagai *zawiyyah*, *ribāt*, atau *khanaqah*. Pada fase inilah kemudian *ṭarīqah* berkonotasi “perkumpulan” (*jama'ah* atau *majmū‘ah*) para *sālik* dalam rangka *sulūk* menuju *wuṣūl* kepada Allah di bawah bimbingan seorang syaikh, lengkap dengan berbagai ajaran dan adab yang dirumuskannya (‘Afifi, 1963: 131). Dengan demikian, untuk sampai pada pengertian *ṭarīqah* sebagai tarekat seperti sekarang ini, melalui tiga fase, yaitu fase individual (*fardiyyah*), fase berkelompok di *ḥalaqāt al-wa‘z* di masjid-masjid, dan fase berkelompok di *ḥalaqāt aẓ-ẓikr* di berbagai *zawiyyah*, *ribāt*, atau *khānaqāh* di bawah bimbingan seorang syaikh.

J. Spencer Trimingham (1971: 102-103), juga mengemukakan tiga fase perkembangan tarekat, tapi dengan ungkapan yang agak berbeda. Menurutnya, tiga fase perkembangan tarekat adalah sebagai berikut:

Pertama, fase *khānaqāh* (abad ke-10 M). Pada fase ini, syaikh dan para muridnya hidup di tempat semacam biara-biara (*convents*), dan ketundukan kepada syaikh menjadi prinsip utama, namun belum ada aturan secara ketat antara syaikh dan murid tersebut, sehingga terkadang jalan atau cara (*methods*) menuju Allah selain dilaksanakan secara bersama-sama (*communal*), juga dilaksanakan secara sendiri-sendiri (*individualistic*). Fase ini juga disebut fase “kepasrahan kepada Tuhan” (*surrender to God*).

Kedua, fase *ṭarīqah* (1100-1400 M) pada masa kerajaan Saljuk. Pada fase ini, berkembang berbagai doktrin, aturan, dan jalan atau cara (*methods*) menuju Allah secara kolektif (*collectivistic*), dan transmisi doktrin, aturan, dan metode tersebut melalui silsilah tarekat. Fase ini juga disebut fase “kepasrahan kepada sebuah aturan” (*surrender to a rule*).

Ketiga, fase *ṭāʾifah* (abad ke-15 M) pada masa pendirian kekuasaan Ottoman. Pada fase ini, berbagai silsilah tarekat membentuk banyak cabang tarekat (*orders*), lengkap dengan pemujaan atau pengkultusan pada orang suci (*saint-cult*). Fase ketiga ini disebut “kepasrahan kepada seseorang [syaikh]” (*surrender to a person*).

Jika ditilik dari Sejarah Peradaban Islam, tiga fase perkembangan tarekat terjadi pada tiga masa, yaitu (1) pada awal “masa disintegrasi” (1000-1250 M), ketika dinasti-dinasti memerdekakan diri dari kekhalifahan Bani Abbasiyah, dan ketika terjadi Perang Salib (1095-1291 M); (2) “masa kemunduran” (1250-1500), saat Baghdad diserang oleh bangsa Mongol; dan (3) awal “masa tiga kerajaan besar” (1500-1800), yaitu kerajaan Usmani di



Turki, kerajaan Safawi di Persia, dan kerajaan Mughal di India (Yatim, 2011: 61, 111, 129).

Tiga fase perkembangan tarekat yang dikemukakan ‘Afīfī dan Trimingham terdapat perbedaan dan persamaannya. Perbedaan antara keduanya, misalnya, pada istilahnya: istilah *khānaqāh*, yang disejajarkan dengan *zawīyyah* dan *ribāṭ*, menurut ‘Afīfī masuk pada fase ketiga, sedangkan Trimingham memasukkannya, bahkan menamainya, pada fase pertama. Perbedaan lainnya, sementara ‘Afīfī tidak memberikan nama bagi masing-masing fase, Trimingham memberikan nama bagi masing-masing fase, yaitu *khānaqāh*, *ṭarīqah* dan *ṭā’ifah*. Meskipun demikian, nama yang kemudian lebih terkenal yaitu *ṭarīqah*, mengingat nama ini memiliki sandaran yang lebih kuat, karena terdapat di dalam al-Qur’an, yaitu di surat al-Jinn/72: 16.

Pemberian nama bagi masing-masing fase pada Trimingham ini bisa jadi memudahkan klasifikasi, namun juga bisa problematis, misalnya dalam hal pembedaan antara istilah *ṭarīqah* dan *ṭā’ifah*. Dalam kitabnya, al-Qusyairī (t.th : 36) telah menyebutkan adanya *ṭā’ifah al-mutaṣawwifīn*, yang ia deskripsikan sebagai “para wali pilihan Allah” (*ṣafwah auliya’i-h*). Selanjutnya, dalam *muqaddimah* kitabnya itu, al-Qusyairī (t.th: 36-38) menyamakan antara *ṭarīqah* dan *ṭā’ifah* ini. Al-Qusyairī juga menggunakan dua istilah ini secara bergantian, misalnya ketika membahas *uṣūl at-tauḥīd ‘inda aṣ-ṣūfiyyīn*, dia memulai kalimat pertamanya dengan ungkapan, “bahwa para syaikh kelompok (*ṭā’ifah*) ini...” dan memulai kalimat keduanya dengan ungkapan, “tokoh kelompok (*ṭarīqah*) ini berkata...”

Dengan demikian, al-Qusyairī menyamakan dua istilah ini, dengan menggunakannya secara berselang-seling. Oleh karena itu, perbedaan dua istilah itu oleh Trimingham menjadi problematis. Hal ini agaknya juga telah disadari oleh Trimingham, sehingga dia mengatakan bahwa klasifikasi tiga fase tarekat ini hanyalah “sebuah generalisasi kecenderungan-kecenderungan” (*a generalization of trends*), karena ketiga fase yang “persis seperti itu sebetulnya tidak ada” (Trimingham, 1971: 102).

Di samping terdapat perbedaan klasifikasi fase tarekat antara ‘Afīfī dan Trimingham, terdapat juga persamaannya. Persamaannya adalah keduanya mendeskripsikan bahwa pada awalnya tarekat merupakan gerakan individual para sufi yang tidak mengatur secara ketat bagaimana melakukan perjalanan menuju Allah secara komunal, namun pada akhirnya terbentuk sebuah gerakan komunal yang ketat, lengkap dengan doktrin dan aturan, serta ketaatan kepada syaikh.

Lebih jauh, Trimingham (1971: 104) memberikan tujuh ciri ketika tarekat sudah memasuki fase ketiga, yaitu: (1) prinsip otoritas, berupa kepasrahan diri kepada syaikh tarekat yang dipandang sebagai pewaris *barakah* atau *wilāyah*; (2) terbentuknya organisasi yang menganut prinsip hierarkhis dengan tingkat keseragaman yang tinggi, dan walaupun terdapat perbedaan hanya pada aspek sekunder saja; (3) terdapat dua kelompok tingkatan, orang khusus dan orang awam; (4) prinsip inisiasi, untuk kelompok orang khusus dengan upacara inisiasi yang lengkap, dan untuk kelompok orang awam dengan upacara yang lebih sederhana, yang intinya ada sumpah setia; (5) prinsip disiplin, meliputi menyepi, tugas zikir, bersuci,

puasa, dan kedisiplinan khusus untuk kelompok khusus; (6) zikir kolektif, dengan koordinasi ritme musik, pernafasan, dan latihan-latihan fisik; (7) pemujaan terhadap makam orang-orang suci yang dianggap sebagai wali yang memiliki *barakah* dan *karāmah*.

Dengan adanya ketujuh ciri utama di atas, setiap tarekat memiliki proses seremonial tertentu ketika ada orang-orang yang mau masuk ke tarekat tersebut, dan juga ajaran-ajaran dan adab secara komunal ketika sudah masuk ke tarekat tersebut, dalam rangka *sulūk* menuju *wuṣūl*.

Proses seremonial ketika mau masuk tarekat, yang biasa disebut dengan proses inisiasi (*initiation*), terdiri dari *bai‘at/‘ahd*, *talqīn*, dan *libās al-ḥirqah*. *Bai‘at/‘ahd* adalah sumpah setia orang yang mau masuk tarekat untuk tunduk kepada semua aturan-aturan yang ada dalam tarekat tersebut. Sementara itu, *talqīn* merupakan pendiktean lafal-lafal tertentu dari syaikh, *khalīfah*, atau *muqaddam* kepada seseorang yang mau masuk tarekat, yang kemudian ditirukan oleh orang tersebut (Trimingham, 1971: 182).

Setelah seseorang diakui masuk ke dalam suatu tarekat, maka ia harus tunduk kepada aturan-aturan dan amalan-amalan dalam tarekat tersebut. Aturan-aturan itu, yang lazim disebut sebagai *ādāb*, meliputi *ādāb* antara pihak yang levelnya di bawahnya dengan pihak yang levelnya di atasnya, yaitu *ādāb murīd* dengan syaikh-nya, dan *ādāb* antara *khādim* dengan pihak yang dilayani, dan *ādāb* antara orang-orang yang selevel dalam tarekat tersebut, yaitu *ādāb* dengan sesama *ikhwān*. Sedangkan amalan-amalan (*wazīfah*) yang harus dilaksanakan oleh orang yang sudah sumpah

setia masuk ke suatu tarekat tertentu, meliputi berbagai bentuk zikir, baik zikir yang dilaksanakan secara individual maupun secara kolektif.

Setelah dipaparkan pengertian tarekat, proses masuk tarekat, dan amalan-amalan dalam tarekat, maka di bagian berikut ini akan dideskripsikan hal-hal tersebut dalam kaitannya dengan tarekat Qadiriyyah, kemudian tarekat Naqsyabandiyah, dan selanjutnya gabungan antara kedua tarekat ini, yaitu TQN (Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah), sehingga deskripsi tentang tarekat yang disebut terakhir ini menjadi komplis. Sebelum langsung masuk ke pemaparan proses inisiasi, ajaran, dan amalan tarekat tersebut, akan dipaparkan secara ringkas asal-usul perkembangan tarekat Qadiriyyah, tarekat Naqsyabandiyah, dan gabungan antara dua tarekat ini, yaitu Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah.

## **B. Induk Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah: Tarekat Qadiriyyah dan Tarekat Naqsyabandiyah**

### **1. Asal-usul dan Perkembangan Tarekat Qadiriyyah**

Tarekat Qadiriyyah dinisbatkan kepada tokoh sentral tarekat ini, yaitu ‘Abd al-Qādir, yang memiliki *laqab takrīm* muḥyi ad-dīn, dengan *kunyah* Abū Muḥammad, dan *laqab* al-Jīlānī, sehingga secara lengkap namanya adalah Muḥyi ad-dīn Abū Muḥammad ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, yang lebih dikenal dengan sebutan Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī. Sebagaimana ditunjukkan oleh nama *laqab*-nya, al-Jīlānī, ‘Abd al-Qadir lahir di Jīlān, “nama sebuah kawasan yang terletak di antara pegunungan atau dataran tinggi Tabaristan dan pantai Selatan laut Kaspia,” yang kini masuk sebagai salah satu provinsi di wilayah Republik Islam Iran (Ismail, dalam Faridy dkk [eds.], 2008, I:

23) pada tahun 470 H/1077 M, dan meninggal di Baghdad pada tahun 561 H/1166 M (Trimingham, 1971: 41; Jahja dalam Nasution (ed.), 1990 : 59), di usia 91 tahun (perhitungan hijriyah), atau 89 tahun (perhitungan masehi).

Di usia 18 tahun (perhitungan hijriyah), ‘Abd al-Qādir meninggalkan Jilān untuk menuntut ilmu. Di bidang tasawuf, dia pertama kali berguru kepada Abū al-Khair Muḥammad ibn Muslim ad-Dabbas (w. 525 H/1131 M). Selain itu, dia juga mendapat restu dari seorang sufi besar bernama Abū Yūsuf al-Hamadānī (w. 535 H/1140 M). Pada tahun 528 H, atau di usianya yang ke-58, dibangun sebuah madrasah dan sebuah *ribāt* di Baghdad (Trimingham, 1971: 42). Setiap pekan, dia mengajar tiga kali: dua kali di madrasah (Selasa sore dan Jumat pagi), dan satu kali di *ribāt* (Ahad pagi) (Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 60-61).

Murid-murid ‘Abd al-Qādir bisa diklasifikasikan menjadi dua, yaitu, *pertama*, mereka yang tidak hidup bersama sang syaikh, dan hanya datang ketika ada forum pengajaran; dan *kedua*, mereka yang hidup di bawah bimbingan intelektual dan spiritual sang syaikh, dan hidup bersamanya (Ismail, dalam Faridy dkk [eds.], 2008, I: 23). Syaikh ‘Abd al-Qādir memimpin madrasah dan *ribāt* ini selama empat-puluh tahun, yaitu sejak didirikan tahun 521 H sampai wafatnya tahun 561 H (Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 63).

Madrasah dan *ribāt* tersebut bertahan selama kurang-lebih 95 tahun setelah wafatnya sang syaikh, dan tetap di bawah pimpinan anak-anak Syaikh ‘Abd al-Qādir, yaitu ‘Abd al-Wahab (w. 593 H/1196 M) dan ‘Abd as-Salam (w. 611 H/1214 M), dan di bawah pimpinan keluarga Syaikh ‘Abd

al-Qādir, sampai hancurnya kota Baghdad tahun 656 H/1258 M, karena serangan bala-tentara Mongol di bawah pimpinan Hulagu Khan. Serangan tentara Mongol ini juga sekaligus mengakibatkan kematian sebagian besar keluarga Syaikh ‘Abd al-Qādir (Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 63).

Meskipun madrasah dan *ribāt* Syaikh ‘Abd al-Qādir telah hancur bersama hancurnya kota Baghdad, namun ajaran-ajaran sang syaikh tetap hidup di *zawiyah-zawiyah*, seperti dicatat oleh Ibn Baṭūṭah yang mengunjungi kota itu di abad ke-13, dan dari *zawiyah-zawiyah* inilah kemudian terbentuk komunitas yang disebut dengan tarekat Qadiriyyah (Trimingham, 1971: 43, 97; Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 63-64).

Kemudian tarekat Qadiriyyah ini, sejak abad ke-12 dan ke-13 M, menyebar ke berbagai negara, seperti Yaman, Turki, Syiria, Mesir, India, dan Afrika. Hal ini berkat kerja keras anak-anak Syaikh ‘Abd al-Qādir dan murid-muridnya. Di antara anak-anaknya yang berperan besar terhadap penyebaran tarekat Qadiriyyah ini adalah ‘Abd ar-Razzāq (w. 603 H) dan ‘Abd al-‘Azīz (w. 602 H), yang menyebarkan ajaran ayahnya itu ke berbagai negeri, seperti Maroko, Mesir, Arabia, Turkistan, dan India. Sedangkan murid-muridnya yang menyebarkan tarekat Qadiriyyah ke berbagai negeri Muslim lainnya adalah ‘Ali ibn al-Ḥaddād di daerah Yaman, Taqiy ad-Dīn Muḥammad al-Yunani di daerah Baalbek, Muḥammad al-Baṭa’ihi juga di daerah Baalbek dan Syiria, dan Muḥammad ibn aṣ-Ṣamad di Mesir (Trimingham, 1971: 43-44; Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 66).

Tiga abad sesudah itu, atau mulai abad ke-16 dan 17, tarekat Qadiriyyah semakin banyak menyebar di India, berkat ketokohan Muḥammad Ghawsh (w. 1517 M), dan di Turki, berkat Ismā‘īl Rūmī (w. 1041 H/1631 M), yang diberi gelar “Pir Šānī” (*mursyid* kedua), dan telah mendirikan 40 *zawiyah*. Di abad yang sama, yaitu pada tahun 1180 H/1669 M, *ribāṭ* tarekat Qadiriyyah berdiri di Mekah (Trimingham, 1971: 44; Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990:67-8).

Selain karena kegigihan dan kerja keras dari anak-anak dan murid-murid Syaikh ‘Abd al-Qādir, faktor lain yang memudahkan penyebaran tarekat Qadiriyyah adalah keleluasaan yang diberikan kepada orang yang telah mencapai level *mursyid* dalam tarekat ini untuk memodifikasi dan menggabungkan tarekat lain ke dalam tarekat ini. Sehingga, tarekat ini semakin mudah diterima di berbagai wilayah yang memiliki kecenderungan tarekat yang berbeda (Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 66).

Trimingham mengidentifikasi setidaknya terdapat 29 tarekat yang merupakan perluasan, modifikasi, atau penggabungan dengan tarekat Qadiriyyah: 7 tarekat di India (Banawa, Ghawtsiyah, Junaidiyah, Kamaliyah, Miyan Khei, dan Qumaishiyya); 6 tarekat di Turki (Hindiyah, Khulusiyyah, Nawshahi, Rumiyyah, Nabulsiyyah, dan Wasylatiyyah); 6 tarekat di Yaman (Ahdaliyah, Asadiyah, Mushari’iyyah, ‘Urabiyyah, Yafi’iyyah, dan Zaila’iyyah), 5 tarekat di Afrika Utara (Ammariyyah, Bakka’iyyah, Bu ‘Aliyyah, Manzaliyyah, dan Jilala), 2 tarekat di Syiria (Daudiyyah dan Shamadiyyah), 2 tarekat di Mesir (Faridiyyah dan Qasimiyyah), dan 1 tarekat di Albaniya (Zinjiriyyah) (Trimingham, 1971:

Appendix D). Oleh karena itu, dalam rentang waktu kurang lebih sembilan abad sejak Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlāni, tarekat Qadiriyyah telah menyebar dari pusatnya, Baghdad Iraq ke berbagai negara, seperti Yaman, Turki, Syiria, Mesir, India, Albania, dan Afrika Utara.

Selain ke-29 tarekat yang berafiliasi ke tarekat Qadiriyyah di atas, terdapat juga tarekat yang merupakan penggabungan tarekat lain ke dalam tarekat ini, yaitu tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, yang didirikan oleh Ahmad Khatib Sambas di Mekkah pada abad ke-19 (atau dua abad setelah berdirinya *ribāṭ* Qadiriyyah di Mekkah), dan berkembang luas di Indonesia melalui para khalifah dan murid-muridnya. Sebelum masuk ke pemaparan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN) ini, akan dipaparkan terlebih dahulu induk lain tarekat ini, yaitu tarekat Naqsyabandiyah, sehingga gambaran tentang TQN menjadi lebih lengkap.

## **2. Asal-usul dan Perkembangan Tarekat Naqsyabandiyah**

Tarekat ini dinisbatkan kepada Muḥammad ibn Muḥammad Bahā’ ad-Dīn al-Uwaisī al-Bukhārī an-Naqsyabandī, yang lahir pada tahun 717 H/1317 M (atau sekitar 250 tahun setelah kelahiran Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlāni) di desa Hinduwan, beberapa kilometer dari Bukhara, dan wafat pula di desa ini pada tahun 791 H/1389 M (Darniqah, 1987: 18; Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 71) di usia 74 tahun (perhitungan hijriyah) atau 72 tahun (perhitungan masehi). *Laqab* “al-Uwaisi” disematkan kepadanya karena masih memiliki garis keturunan dari Uwais al-Qarni, “sufi” terkenal pada masa sahabat; dan *laqab takrīm* “an-Naqsyabandī” diberikan kepadanya karena kepandaianya



“melukiskan” (*naqasy*) berbagai kehidupan gaib kepada para muridnya (al-Kurdi, 2006: 539; Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 71).

Di usia 18 tahun an-Naqsyabandi belajar kepada seorang sufi ternama Muhammad Baba as-Sammasi (w. 740 H/1340 M) dari Sammas, 3 mil dari Bukhara. Setelah itu belajar ke khalifah as-Sammasi, yaitu Amir Kulal (w. 772 H/1371 M), dan juga ke khalifah Amir Kulal, yaitu ‘Arif ad-Dikkirani. Versi lain menyebutkan bahwa an-Naqsyabandi belajar kepada Amir Kulal, yang belajar kepada Muhammad Baba as-Samasi, yang belajar ke ‘Azizan ‘Ali ar-Ramitani, yang belajar dari Mahmud Faghnavi, yang belajar ke ‘Arif Riwghari, yang belajar ke ‘Abd al-Khaliq al-Ghujdawani, yang berguru ke Abu Ya’qub Yusuf al-Hamadani. Dengan demikian, tarekat Naqsyabandiyah terkadang juga dinisbatkan ke Abū Ya‘qūb Yūsuf al-Hamadānī, tokoh sufi yang memberi restu kepada Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jilāni, dan terkadang dinisbatkan kepada Khwājah ‘Abd al-Khālīq al-Ghujdawānī, yang memberikan delapan dari sebelas ajaran dasar tarekat Naqsyabandiyah—sedangkan tiga ajaran dasar lainnya dirumuskan oleh Bahā’ ad-Dīn an-Naqsyabandī (al-Kurdi, 2006: 539; Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 72-73).

Secara lebih rinci, Muḥammad Amīn al-Kurḍī (2006: 539) menyebut tujuh nama tarekat Naqsyabandiyah sesuai dengan nama silsilahnya (*alqāb as-silsilah*), yang berbeda-beda sesuai dengan perbedaan masanya:

(1) sejak Abū Bakr *aṣ-Ṣiddīq* sampai masa Syaikh Ṭaifūr ibn ‘Isā Abū Yazīd al-Buṣṭāmī disebut tarekat *Ṣiddīqiyyah*,

(2) sejak Syaikh *Taifūr* ibn ‘Isā Abū Yazīd al-Buṣṭāmī sampai Khwājah Syaikh ‘Abd al-Khālīq al-Gujdawānī disebut tarekat *Taifūriyyah*,

(3) sejak *Khwājah* Syaikh ‘Abd al-Khālīq al-Gujdawānī sampai Syaikh Muḥammad Bahā’ ad-Dīn al-Ḥusainī al-Uwaisī al-Bukhārī disebut tarekat *Khawajakāniyyah*,

(4) sejak Syaikh Muḥammad Bahā’ ad-Dīn al-Ḥusainī al-Uwaisī al-Bukhārī *an-Naqsyabandī* sampai Syaikh ‘Ubaid Allāh al-Aḥrār disebut tarekat *Naqsyabandiyah*,

(5) sejak Syaikh ‘Ubaid Allāh *al-Aḥrār* sampai Syaikh Aḥmad al-Farūqī mujaddid al-alf aṣ-ṣānī disebut tarekat *Aḥrāriyyah*,

(6) sejak Syaikh Aḥmad al-Farūqī *mujaddid* al-alf aṣ-ṣānī sampai Syaikh Khālīd disebut tarekat *Mujaddidiyyah*, dan

(7) sejak Syaikh *Khālīd* sampai masa kita sekarang disebut tarekat *Khālidiyyah*.

Sebelum dipegang oleh Muḥammad Bahā’ ad-Dīn an-Naqsyabandī, tarekat “Khwajakāniyyah” atau “Khwajagan” yang kemudian disebut “Naqsyabandiyah” ini telah berkembang di Asia Tengah sejak abad ke-12 di bawah pimpinan ‘Abd al-Khālīq al-Gujdawānī, yang menjadi guru dari pemimpin Kerajaan Timurid, yaitu Kashgar. Setelah Nāṣir ad-Dīn ‘Ubaid Allāh al-Aḥrār (1404-1490 M), tokoh sesudah Muḥammad Bahā’ ad-Dīn an-Naqsyabandī, memegang pimpinan tarekat ini, hampir seluruh Asia Tengah dikuasai tarekat Naqsyabandiyah (Trimingham, 1971: 92; Schimmel, 1975: 365).

Pada masa kepemimpinan al-Aḥrār, Yunus Khan Moghul, paman Babur (w. 1530 M) sang pendiri kerajaan Mughal, sudah masuk sebagai pengikut tarekat Naqsyabandiyah. Sekitar satu abad kemudian, posisi tarekat ini menjadi lebih kuat ketika Muḥammad Bāqī Billāh (w. 1603 M)—utusan Aḥmad Amkangi, murid Darwisy Muḥammad, murid dari Muḥammad az-Zāhid, murid ‘Ubaidullāh al-Aḥrār—dikirim dari Asia Tengah ke Delhi (Schimmel, 1975: 365; Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 78).

Selanjutnya, murid Muḥammad Bāqī Billāh, Tāj ad-Dīn ibn Zakariya (w. 1050 H/1640 M) menyebarkan tarekat Naqsyabandiyah di kota Makkah, dan menerjemahkan kitab *Nafaḥāt al-Uns* karya ‘Abd ar-Raḥmān Jāmī (w. 898 H/1492 M) dan kitab *Rasyahāt ‘Ain al-Ḥayāt* karya ‘Ali al-Kāsyifi ke bahasa Arab (Schimmel, 1975: 365). Ibn Zakariya inilah yang membai‘at Aḥmad Abū al-Wafā ibn ‘Ujail, khalifah Naqsyabandiyah di Yaman, yang kekhalifahannya diteruskan oleh anaknya Abū az-Zain Mūsā ‘Abd al-Bāqī. ‘Abd al-Bāqī ini kemudian membai‘at Aḥmad al-Bana ibn Muḥammad ad-Dimyāṭi (w. 1127 H/1715 M), yang kemudian menyebarkan tarekat Naqsyabandiyah di Mesir (Schimmel, 1975: 367; Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 80).

Setelah Muḥammad Bāqī Billāh, tarekat Naqsyabandiyah terbelah ke dalam dua kelompok dalam hal pemahaman, yang *pertama*, mengikuti anaknya, Hisyam ad-Dīn Aḥmad ibn Bāqī Billāh (w. 1633 M), yang berpegang pada pemahaman *waḥdah al-wujūd*, dan yang *kedua*, mengikuti murid Muḥammad Bāqī Billāh, Aḥmad Farūqī Sirhindi (w. 1642 M), yang

berpegang pada doktrin *waḥdah asy-syuhūd* seperti as-Samnānī (Schimmel, 1975: 368).

Setelah Aḥmad Farūqi Sirhindi, tarekat Naqsyabandiyah diteruskan oleh keturunannya: Muḥammad Ma‘ṣūm, putera Aḥmad Farūqi Sirhindi, yang membai‘at Murād ‘Ali al-Bukhārī (w. 1720 M) yang menyebarkan tarekat ini di Syiria dan Anatolia, serta membai‘at seorang tokoh sufi berkebangsaan Arab, ‘Abd al-Gāni an-Nablūsī (w. 1731 M). Sedangkan Pir Muḥammad Zubair (w. 1740 M), cicit Aḥmad Farūqi Sirhindi, membimbing sufi Muḥammad Nāṣir ‘Andalib dan puteranya Mir Dard (w. 1758 M), yang merupakan penyair terkenal Naqsyabandiyah, dan Syah Waliyullāh ad-Dahlāwī (w. 1762 M). Ad-Dahlāwī, yang selain menjadi tokoh Naqsyabandiyah juga dibai‘at dalam tarekat Qadiriyyah, ini dipandang sebagai tokoh pembaharu abad ke-18 yang berupaya membuat sintesa antara tasawuf dan syari‘at. Usahanya ini diteruskan oleh anaknya, Syah ‘Abd al-‘Azīz (w. 1824 M), selanjutnya oleh cicitnya, Ismā‘īl (w. 1831 M), dan murid an-Dahlāwī, Aḥmad Barelwi (w. 1831 M), yang selain mensintesakan tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah, juga memasukkan tarekat Khistiyyah, yang selanjutnya secara keseluruhan menjadi tarekat yang bernama tarekat Muḥammadiyyah (Schimmel, 1975: 369-370; Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 79).

Selanjutnya, tarekat Naqsyabandiyah juga memiliki markas besar di kota Makkah pada abad ke-19, atau sekitar dua abad setelah disebarkan pertama kalinya oleh Tāj ad-Dīn ibn Zakariya pada abad ke-17. Markas besar ini bertempat di kaki gunung Abū Qubais, dipimpin oleh Sulaiman

Effendi, yang memiliki banyak pengikut dari Turki, Malaysia, juga Indonesia. Tarekat Naqsyabandiyah kemudian menyebar ke nusantara melalui para murid Sulaiman Effendi ini (Trimingham, 1975: 130). Dengan demikian, dalam rentang waktu kurang lebih tujuh abad sejak Muḥammad Bahā' ad-Dīn al-Uwaisī al-Bukhārī an-Naqsyabandi sampai sekarang, tarekat Naqsyabandiyah telah menyebar ke berbagai belahan dunia, seperti kawasan Asia Tengah, Yaman, Mesir, India, Syiria, Anatolia, Turki, dan juga Arab serta Indonesia.

Berkembangnya Tarekat Naqsyabandiyah di Mekkah sejak abad ke-17 (ketika Tāj ad-Dīn ibn Zakariya [w. 1050 H/1640 M] menyebarkan tarekat Naqsyabandiyah di kota Mekkah), dan juga berkembangnya tarekat Qadiriyyah pada waktu dan tempat yang sama (dengan berdirinya *ribāṭ* tarekat Qadiriyyah di Mekkah tahun 1180 H/1669 M), membuat persentuhan dan penggabungan antara dua tarekat ini menjadi lebih mungkin. Pada abad ke-19 terjadilah penggabungan antara dua tarekat ini, yang kemudian dikenal dengan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN).

Setelah dipaparkan tarekat Qadiriyyah dan tarekat Naqsyabandiyah, berikut ini akan dipaparkan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN) yang merupakan penggabungan dari dua tarekat yang disebut pertama itu.

### **C. Sejarah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN)**

Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, yang sering disingkat menjadi TQN, didirikan oleh Aḥmad Khaṭīb ibn 'Abd al-Gaffār as-Sambasi (1802-1872) (Bruinessen, 1992: 89). Aḥmad Khaṭīb, sebagaimana ditunjukkan oleh nama *nisbah* belakangnya, as-Sambasi, berasal dari Sambas, sebuah kota di sebelah

utara Pontianak, Kalimantan Barat (Mulyati, dalam Mulyati (ed.), 2011: 253). Setelah menamatkan pendidikan dasar agama di kampungnya, pada usia sembilan belas tahun Ahmad Khaṭīb as-Sambasi berangkat ke Mekkah untuk meneruskan pendidikan agamanya. Di Mekkah, as-Sambasi belajar tasawuf kepada beberapa guru, yaitu Syaikh Daud ibn ‘Abd Allah ibn Idris al-Fatani (w. 1843), Syaikh Syams ad-Din, Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari (w. 1812), dan Syaikh ‘Abd as-Shamad al-Palimbani (w. 1800) (Mulyati, 2004: 254).<sup>1</sup>

Dari jalur Syaikh Syams ad-Din itulah as-Sambasi menelusuri silsilah tarekatnya yang dipandang *mu‘tabarah* tersebut, yaitu tarekat yang silsilahnya bersambung kepada Nabi Muhammad saw. Syaikh Syams ad-Din menerima pengajaran dari Syaikh Muhammad Murad, yang berguru kepada Syaikh ‘Abd al-Fattah, murid dari Syaikh ‘Utsman, yang berguru kepada Syaikh ‘Abd ar-Rahim, yang menerima pengajaran dari Syaikh Abu Bakar, murid dari Syaikh Yahya, yang berguru ke Syaikh Hisyamuddin, yang menerima pengajaran dari Syaikh Waliyuddin, murid dari Syaikh Nuruddin.

Syaikh Nuruddin berguru kepada Syaikh Syarifuddin, yang menerima pengajaran dari Syaikh Syams ad-Din, yang menerima pengajaran dari Syaikh Muhammad al-Hattak, murid dari Syaikh ‘Abd al-‘Azis, yang berguru kepada Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani, murid dari Syaikh Abu Sa‘id al-Mahzumi, yang

---

<sup>1</sup> Jika informasi mengenai tahun wafatnya kedua nama yang disebut terakhir benar, maka informasi bahwa Ahmad Khatib as-Sambasi belajar kepada keduanya menjadi meragukan, mengingat ada informasi awal bahwa as-Sambasi ke Mekkah pada usia sembilan belas tahun (berarti sekitar tahun 1821 M), sementara kedua tokoh yang disebut sebagai gurunya wafat sebelum as-Sambasi berangkat ke Mekkah: Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari wafat tahun 1812 M, dan Syaikh ‘Abd as-Shamad al-Palimbani wafat tahun 1800 M. Mulyati (2004: 254) memberi catatan, bahkan untuk yang disebut terakhir, yaitu Abd as-Shamad al-Palimbani, wafat dua tahun sebelum as-Sambasi lahir.

menerima pengajaran dari Syaikh Abu Hasan ‘Ali al-Hakari, yang berguru kepada Syaikh ‘Abd al-Faraj at-Tharthusi, murid dari Syaikh ‘Abd al-Wahid at-Tamimi.

Syaikh ‘Abd al-Wahid at-Tamimi menerima pengajaran dari Syaikh Abu Bakar asy-Syibli, murid dari Syaikh Abu al-Qasim Junaid al-Baghdadi, yang menerima pengajaran dari Syaikh Sari as-Saqathi, yang berguru kepada Syaikh Ma’ruf al-Karkhi, murid dari Syaikh Abu al-Hasan ‘Ali ibn Musa ar-Ridha, yang berguru kepada Imam Musa al-Kadzim, yang menerima pengajaran dari Imam Ja’far ash-Shadiq, yang menerima pengajaran dari Imam Muhammad al-Baqir, yang menerima pengajaran dari Imam Zain al-‘Abidin, yang menerima pengajaran dari Imam Husain ibn ‘Ali, dari Imam ‘Ali ibn Abi Thalib, yang menerima pengajaran dari Nabi Muhammad saw. Selanjutnya, Nabi Muhammad saw menerima wahyu dari Malaikat Jibril, atas perintah dari Allah swt (Bruinessen, 1992: 90-91; Abdullah, t.th.: 180-181).

Silsilah TQN dari “atas” ke “bawah” bisa dilihat di bawah ini:

1. Allah
2. Malaikat Jibril
3. Nabi Muhammad
4. Imam ‘Ali ibn Abi Thalib
5. Imam Husain ibn ‘Ali
6. Imam Zain al-‘Abidin
7. Imam Muhammad al-Baqir
8. Imam Ja’far ash-Shadiq
9. Imam Musa al-Kadzim
10. Syaikh Abu al-Hasan ‘Ali ibn Musa ar-Ridha
11. Syaikh Ma’ruf al-Karkhi
12. Syaikh Sari as-Saqathi

13. Syaikh Abu al-Qasim Junaid al-Baghdadi
14. Syaikh Abu Bakar asy-Syibli
15. Syaikh ‘Abd al-Wahid at-Tamimi
16. Syaikh ‘Abd al-Faraj at-Tharthusi
17. Syaikh Abu Hasan ‘Ali al-Hakari
18. Syaikh Abu Sa‘id al-Mahzumi
19. Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani
20. Syaikh ‘Abd al-‘Azis
21. Syaikh Muhammad al-Hattak
22. Syaikh Syams ad-Din
23. Syaikh Syarifuddin
24. Syaikh Nuruddin
25. Syaikh Waliyuddin
26. Syaikh Hisyamuddin
27. Syaikh Yahya
28. Syaikh Abu Bakar
29. Syaikh ‘Abd ar-Rahim
30. Syaikh ‘Utsman
31. Syaikh ‘Abd al-Fattah
32. Syaikh Muhammad Murad
33. Syaikh Syams ad-Din
34. Ahmad Khatib Sambas

Selanjutnya, dari gurunya itu, yaitu Syaikh Syams ad-Din yang merupakan *mursyid* tarekat Qadiriyyah (Bruinessen, 1992: 91), Ahmad Khatib as-Sambasi, setelah mencapai level *mursyid*, mendirikan TQN dan mengajar di Masjid al-Haram Mekah. Dia memiliki banyak murid dari nusantara, di antaranya yang terkenal adalah Syaikh Nawawi al-Bantani dan Syaikh ‘Abd al-Karīm al-Bantani (Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 83). Pada tahun 1876 M, Syaikh



‘Abd al-Karīm al-Bantani menjadi khalifah Syaikh Aḥmad Khatīb as-Sambasi yang meninggal tahun 1875 M (Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 87).

TQN menyebar ke nusantara melalui khalifahnyanya ini, Syaikh ‘Abd al-Karim Banten, yang darinya bermunculan tokoh-tokoh berikutnya: Kyai Tamim dari Jombang; Kyai Muslih dari Mranggen; Kyai Shohibul Wafa’ Tajul ‘Arifin (Abah Anom) dari Suryalaya; dan Kyai Thohir Falak dari Bogor (Mulyati, dalam Mulyati (ed.), 2011: 253-259). Beberapa *khalīfah* Ahmad Khatib Sambas yang lain adalah Haji Ahmad yang menyebarkan TQN di Lampung; Muhammad Ma’ruf ibn Abdullah Khatib, yang menyebarkan TQN di Palembang; Syaikh Yasin, Syaikh Nūruddīn (berasal dari Filipina) dan Syaikh Muḥammad Sa‘ad (asli Sambas), yang menyebarkan TQN di Kalimantan Barat; Muhammad Isma’il ibn ‘Abd ar-Rahim yang menyebarkan TQN di Bali (Mulyati, dalam Mulyati (ed.), 2011: 286, 288; Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 86).

#### **D. Ajaran dan Amalan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah**

Martin van Bruinessen (1992: 89) memberikan sinyalemen bahwa tarekat ini bukanlah semata-mata penggabungan antara tarekat Qadiriyyah dan tarekat Naqsyabandiyah, melainkan telah menjadi suatu tarekat yang baru karena memadukannya secara baru—meskipun dia tidak memberikan rincian lebih lanjut di mana letak ke-baru-an tarekat ini dibanding dua tarekat induknya. Oleh karena itu, untuk melihat ada tidaknya ke-baru-an dalam ajarannya, perlu dilihat terlebih dahulu ajaran tarekat Qadiriyyah dan tarekat Naqsyabandiyah, sebelum menjelaskan ajaran TQN.

## 1. Induk Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah: Ajaran dan Amalan

### a. Ajaran dan Amalan Tarekat Qadiriyyah

Proses inisiasi untuk masuk ke tarekat Qadiriyyah adalah sebagai berikut (Trimingham, 1971: 186). *Murīd* harus dalam kondisi suci, dan melaksanakan shalat 2 raka'at. Kemudian *murīd* dan syaikh duduk dengan posisi lutut berdempetan, dan tangan kanan berjabat (*muṣāfahah*). Selanjutnya, keduanya membaca *al-fātiḥah* dan menghadiahkannya kepada Nabi Muhammad saw dan para syaikh dalam silsilah tarekat Qadiriyyah.

Berikutnya, syaikh men-*talqīn istigfār*, yang diikuti oleh *murīd*. Setelah itu *murīd* mengucapkan sumpah setia (*bai'at*) untuk melakukan amalan-amalan yang dituntunkan dalam tarekat Qadiriyyah. Sumpah setia ini dilambari dengan keyakinan bahwa tangan yang membai'at tersebut pada dasarnya adalah tangan Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī. Berikutnya, syaikh berdoa secara lirih, dilanjutkan dengan membaca ayat tentang *bai'at* (surat al-Fath/48: 10).

Berikutnya, sang syaikh membaca *kalimah at-tauḥīd* 3 kali, dilanjutkan dengan pernyataan menerima dari sang *murīd*, yang juga ditimpali oleh sang syaikh dengan pernyataan, "Saya juga menerima Anda sebagai anak saya." Setelah itu, syaikh memberikan segelas air kepada *murīd*, dan menutup prosesi inisiasi ini dengan memberikan *ijāzah* kepadanya suatu *ẓikr* tertentu yang harus diamalkannya, seraya diiringi doa penutup dari syaikh.

Dengan selesainya proses inisiasi ini, sang *murīd* sudah masuk ke dalam tarekat Qadiriyyah, dan memiliki hak (karena sudah mendapatkan *ijāzah*) dan kewajiban (karena sudah ber-*bai'at*) untuk mengamalkan ajaran-ajaran tarekat ini.

Ajaran dasar tarekat Qadiriyyah, seperti di singgung dalam Latar Belakang bab Pendahuluan, terangkum dalam apa yang disebut oleh tokoh sentral tarekat ini, Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, sebagai “*taṣawwuf*,” yang terdiri dari empat huruf, yaitu *tā’*, *ṣād*, *waw*, dan *fā’*. Keempat huruf ini, menurut al-Jīlānī, masing-masing merupakan singkatan: *tā’* adalah singkatan dari *taubah*, sedangkan *ṣād* adalah singkatan dari *ṣafā’*, sementara *waw* merupakan singkatan dari *wilāyah*, dan *fā’* adalah singkatan dari *fanā’* (al-Jilani, t.th: 37-38). Untuk bisa sampai (*wuṣūl*) kepada tingkatan tertinggi ini (*fanā’*), seorang *sālik* haruslah, di satu sisi, menjaga jasmaninya agar selalu di jalan lurus yang sesuai dengan *syarī‘ah*, dan, di sisi lain, selalu berzikir kepada Allah (*yudawim ‘alā ḡikr Allāh*) baik secara *sirr* maupun *jahr* (al-Jīlānī, t.th: 41). Oleh karena itu, ajaran dasar dari *taubah* sampai tingkatan *fanā’* ini dijabarkan dalam bentuk amalan-amalan zikir.

Secara teoretis, ada enam tingkatan zikir dalam tarekat Qadiriyyah, yaitu *ḡikr al-lisān*, *ḡikr an-nafs*, *ḡikr al-qalb*, *ḡikr as-sirr*, *ḡikr al-khafī*, dan *ḡikr akhfā al-khafī*. Penjelasan dari keenam zikir ini adalah sebagai berikut: *ḡikr al-lisān* berfungsi seolah-olah mengingatkan hati atas apa yang telah dilupakannya dari mengingat Allah; *ḡikr an-nafs* adalah berzikir tanpa huruf dan suara, tapi dengan indera (*al-ḡiss*) dan gerakan

batin; *ẓikr al-qalb* adalah memperhatikan sifat *jalāl* dan *jamāl* Allah dalam relung hatinya; *ẓikr as-sirr* adalah berkontemplasi untuk menyingkap rahasia-rahasia ilahiyah; *ẓikr al-khafī* adalah memfokuskan diri pada keindahan *ẓāt aḥadiyah* dalam kedudukan *ṣidq ‘inda malīk muqtadir*; dan *ẓikr akhfā al-khafī* adalah melihat kepada *ḥaqīqah ḥaqq al-yaqīn*, yang merupakan alam paling ultima (*ablag kulli ‘awālim*) dan akhir dari segala tujuan (*anhā kulli maqāṣid*) (al-Jilani, t.th: 40).

Sedangkan pada amalan prakteknya, zikir dalam tarekat Qadiriyyah adalah sebagai berikut: pertama, membaca *istigfār* tiga kali, kemudian membaca *ṣalawāt* juga tiga kali. Selanjutnya, membaca *lā ilāha illa Allāh* sebanyak 165 kali. Setelah membaca zikir *nafy-iṣbāt* ini, kemudian membaca *sayyidu-nā Muḥammad rasūl Allāh saw*, yang dilanjutkan dengan *ṣalawāt munjiyat*, lalu membaca *al-fātiḥah* yang dihadiahkan kepada para *masyāyikh* Qadiriyyah (Sambas, t.th: 3).

#### **b. Ajaran dan Amalan Tarekat Naqsyabandiyah**

Seperti dalam tarekat lainnya, untuk masuk ke tarekat Naqsyabandiyah perlu diadakan proses inisiasi atau pembai’atan. Proses ini dimulai ketika sang *murīd* melakukan taubat, yaitu dengan mengingat dosa-dosa yang telah lalu, dan bertekad untuk tidak mengulangnya. Setelah itu, sang *murīd* melakukan *bai‘at* sumpah setia kepada syaikh-nya, dan sang syaikh memberikan *talqīn* kepada sang *murīd*, serta memberikan *ijāzah* untuk mengamalkan ajaran-ajaran tarekat Naqsyabandiyah (Bruinessen, 1992: 87).

Menurut Muḥammad Amīn al-Kurḍī (2006: 506), ajaran dasar tarekat Naqsyabandiyah terangkum dalam sebelas kata-kunci, delapan di antaranya diwariskan (*ma'surah*) oleh Khwājah Syaikh ‘Abd al-Khālīq al-Gujdawānī, dan tiga lainnya diwariskan oleh Syaikh Muḥammad Bahā’ ad-Dīn an-Naqsyabandī. Delapan ajaran Khwājah al-Gujdawānī adalah (1) *husy dar dam*, (2) *nazar bar qadam*, (3) *safar dar waṭan*, (4) *khalwat dar anjuman*, (5) *yad kard*, (6) *baz kasyt*, (7) *nakah dasyt*, (8) *yad dasyt*, sedangkan ajaran an-Naqsyabandī adalah (1) *wuqūf zamāni*, (2) *wuqūf ‘adadi*, dan (3) *wuqūf qalbi* (al-Kurdi, 2006: 506).

Maksud dari kesebelas istilah ini adalah sebagai berikut.

- (1) *Husy dar dam* artinya “berpikir di dalam nafas,” yang maksudnya adalah tetap mengingat Allah pada saat masuk dan keluarnya nafas, bahkan saat di antara keluar masuk nafas tersebut,
- (2) *nazar bart qadam* artinya “pandangan di kaki,” maksudnya adalah mengarahkan pandangan ke arah kaki saat berjalan, dan tidak mengarahkan pandangan ke mana-mana, karena hal ini bisa berdampak pada adanya *hijāb* di dalam hati,
- (3) *safar dar waṭan* artinya “bepergian di negeri”, yang maksudnya adalah melakukan perjalanan zahir (*safar ṣāhiri*) dari satu daerah ke daerah lain untuk mencari *mursyid* yang benar, dan melakukan perjalanan batin (*safar bāṭini*) dengan meninggalkan hawa nafsu dan syahwatnya (Darniqah, 1987: 25),

- (4) *khalwat dar anjuman* artinya “menyendiri di keramaian manusia” (*al-khalwah fī al-jalwah*), yang maksudnya adalah “menyendiri dari keramaian manusia untuk berkonsentrasi kepada Allah” (*khalwah fī az-ẓāhir*), atau “menyendiri dan berkonsentrasi mengingat Allah meskipun hidup bersama manusia” (*khalwah fī al-bāṭin*),
- (5) *yad kard* artinya “berzikir dengan hati,” tidak dengan lisan tentang *nafyi-iṣbāt* (*lā ilāha illa Allāh*),
- (6) *baz kasyt* artinya “kembali”, yang maksudnya adalah kembali kepada Allah sebagai tujuan (*ilāhī anta maqṣūdī, wa riḍā-ka maṭlūbī*),
- (7) *nakah dasyt* artinya “menjaga”, yang maksudnya menjaga hati dari lintasan-lintasan fikiran yang bisa merusak ingatan kepada Allah,
- (8) *yad dasyt* maksudnya hadirnya Allah dalam hati dan penyaksian cahaya-cahaya keilahian (Darniqah, 1987: 26-28).
- (9) *wuqūf zamāni* maksudnya adalah setiap sekitar dua atau tiga jam, hendaknya melihat keadaan diri, apakah waktu yang telah berlalu selama itu dalam keadaan ingat akan kehadiran Tuhan ataukah tidak; jika “ya” hendaknya kemudian bersyukur, jika “tidak” hendaknya segera memohon ampun dan bersegera kembali mengingat Allah,
- (10) *wuqūf ‘adadi* maksudnya adalah menjaga agar bilangan zikir itu sesuai dengan yang telah dituntunkan *mursyid*, dan

- (11) *wuqūf qalbi* maksudnya hendaknya hati selalu sadar akan kehadiran Tuhan (al-Kurdi, 2006: 507-508).

Kesebelas ajaran dasar di atas sebetulnya merupakan serangkaian jalan spiritual untuk merealisasikan kesempurnaan *iḥsān* (*at-taḥaqquq bi kamāl al-iḥsān*), yang bertujuan untuk menyaksikan kehadiran ilahi (*musyāhadah ḥaḍrah al-ulūhiyyah*) dan agar selalu bersama dengan kehadiran Allah (*dawām al-ḥuḍūr*) (Darnīqah, 1987: 23).

Jika disistematisasikan, jalan spiritual untuk bisa sampai kepada *musyāhadah ḥaḍrah al-ulūhiyyah* dan *dawām al-ḥuḍūr* menurut tarekat Naqsyabandiyah ini bisa dimulai dari *safar dar waṭan*, yaitu melakukan perjalanan zahir (*safar ṣāhiri*) dari satu daerah ke daerah lain untuk mencari *mursyid* yang benar, dan melakukan perjalanan batin (*safar bāṭini*) dengan meninggalkan hawa nafsu dan syahwatnya. Untuk melakukan perjalanan batin (*safar bāṭini*) ini, pengikut TQN harus melakukan empat hal, yaitu (1) mengkonsentrasikan hati terhadap kehadiran Allah (*yad dasyt*); (2) melakukan *zikr nafy-iṣbāt* dan *zikr ism aẓ-ẓāt*, sehingga Allah akan hadir dalam hati (*yad kard*); (3) selalu mengingat Allah saat keluar dan masuknya nafas (*husy dari dam*); dan (4) mempertahankan zikir selalu dalam bilangan ganjil (*wuqūf ‘adadi*).<sup>2</sup>

Ketika kehadiran Allah sudah bisa ditumbuhkan dalam hati, maka langkah selanjutnya adalah mempertahankan kondisi ini dengan (1)

---

<sup>2</sup> Menurut Muḥammad Aḥmad Darnīqah (1987: 39), jumlah nominal dalam dzikir (*al-‘adad fī al-aẓkār*) sangat penting untuk bisa *wuṣūl* kepada Allah, dianalogikan dengan jumlah gerigi dalam kunci (*ka al-asnān fī al-miftāḥ*) yang dipakai untuk membuka sebuah pintu: jika jumlah gerigi dan formulanya tepat, maka kunci (*al-miftāḥ*) tersebut bisa dimanfaatkan untuk membuka (*fath*) pintu tersebut; begitu juga dengan zikir, jika jumlah dan formulasinya tepat bisa dipakai untuk membuka “pintu kegaiban” dan menghubungkan diri dengan Tuhan.

menjaga penglihatan dari melihat hal-hal yang bisa mengganggu hatinya dari mengingat Allah (*nazar bart qadam*); (2) menjaga pikirannya dari pemikiran-pemikiran yang tidak perlu (*baz kasyt*); (3) menjaga pikirannya dari hadirnya godaan, meski sebentar, untuk berpikir sesuatu selain Allah (*nikah dasyt*); dan (4) mempertahankan keadaan menyepi di tengah keramaian (*khalwat dar anjuman*).

Mempertahankan keadaan kehadiran Allah di dalam hati dilanjutkan dengan introspeksi (1) dalam artian waktu (*wuqūf zamānī*): apakah dalam dua atau tiga jam terakhir (2) hati selalu dalam keadaan mengingat Allah ataukah tidak (*wuqūf qalbī*).

Selain kesebelas ajaran dasar di atas, dalam tarekat Naqsyabandiyah juga terdapat amalan-amalan, yaitu *murāqabah*, *ẓikr*, *khatam al-khwājakān*, *rābiṭah*. Amalan-amalan ini nantinya juga dipraktekkan oleh TQN. Oleh karena itu, untuk melihat persamaan dan perbedaannya dengan TQN, perlu juga dipaparkan amalan-amalan tersebut menurut tarekat Naqsyabandiyah.

Mengenai *murāqabah*, menurut tarekat Naqsyabandiyah *murāqabah* adalah “melanggengkan kesadaran diri bahwa Allah selalu mengawasinya dalam setiap keadaan” (Darnīqah, 1987: 30). Amalan ini bersandar kepada al-Qur’an surat al-Aḥzāb/33: 52, “Dan sesungguhnya Allah itu mengawasi (*raqīb*) segala sesuatu.”

Menurut tarekat Naqsyabandiyah, *murāqabah* itu terdiri dari sembilan tingkatan (*darajāt*), yaitu:



Pertama, *murāqabah al-ḥaqq* dalam perjalanan untuk *ma‘rifat* kepada-Nya. Kedua, *murāqabah al-aqrabiyyah*, bersandar kepada al-Qur’an surat Qāf/50: 16, “Dan Kami lebih dekat (*aqrab*) kepadanya daripada urat leher.” Ketiga, *murāqabah al-baṣariyyah*, bersandar kepada al-Qur’an surat al-An‘ām/6: 103, “Dia tidak terjangkau oleh penglihatan, namun Dia menjangkau penglihatan (*al-absār*).”

Keempat, *murāqabah al-‘ilmiyyah*, bersandar kepada al-Qur’an surat at-Tagābun/64: 4, “Dan Allah itu Maha Mengetahui (‘*alīm*) apa yang ada di dalam dada.” Kelima, *murāqabah al-fā‘iliyyah*, bersandar kepada al-Qur’an surat al-Burūj/85: 16, “Maha Melakukan (*fā‘āl*) apa yang Dia kehendaki.” Keenam, *murāqabah al-mulkiyyah*, bersandar kepada al-Qur’an surat al-An‘ām/6: 73, “Perkataan-Nya benar, dan milik-Nya kekuasaan (*al-mulk*).”

Ketujuh, *murāqabah al-ḥayātiyyah*, bersandar kepada al-Qur’an surat Gāfir/40: 65, “Dia Maha Hidup (*al-ḥayy*), tiada tuhan selain Dia.” Kedelapan, *murāqabah al-maḥbūbiyyah*, bersandar kepada al-Qur’an surat al-Mā‘idah/5: 45, “Dia mencintai mereka (*yuhibbu-hum*) dan mereka mencintai-Nya (*yuhibbūna-hu*).” Kesembilan, *murāqabah at-tauḥīd asy-syuhūdī*, bersandar kepada al-Qur’an surat al-Baqarah/2: 115, “ke mana pun kalian berpaling, maka di situlah Wajah Allah” (Darnīqah, 1987: 31-32).

Kesembilan jenis *murāqabah* di atas jika dipraktikkan akan menghasilkan perasaan bahwa dirinya selalu dalam pengawasan Allah, sehingga, dengan demikian, akan muncul dalam dirinya perasaan takut

kepada-Nya baik dalam keadaan tersembunyi (*as-sirr*) maupun terang-terangan (*al-‘alāniyah*). Pada gilirannya, perasaan takut kepada-Nya tersebut akan mencegah munculnya pikiran-pikiran untuk berbuat dosa (*afkār asīmah*), dan melindunginya dari godaan-godaan syaitan (*asy-syukūk asy-syaiṭāniyyah*) (Darnīqah, 1987: 32).

Selanjutnya, *murāqabah* ini akan semakin diperkuat dengan praktek zikir. Menurut tarekat Naqsyabandiyah, seorang *sālik* tidak akan sampai kepada Allah kecuali dengan melanggengkan zikir (*dawām aẓ-ẓikr*) (Darnīqah, 1987: 33). Dalam hal zikir ini, tarekat Naqsyabandiyah membedakan zikir untuk orang awam (*ẓikr al-‘awām*) dan zikir untuk orang khusus (*ẓikr al-khawāṣ*). Zikir yang pertama adalah zikirnya para pemula (*al-mubtadi*), sedangkan zikir yang kedua adalah zikirnya orang-orang yang telah tenggelam (*al-mustagriq*) dalam kecintaan pada-Nya. Untuk *al-mubtadi*’ dipraktikkan zikir secara lisan (*aẓ-ẓikr bi al-lisān*), sedangkan untuk *al-mustagriq* dipraktikkan zikir secara batin (*aẓ-ẓikr bi al-jinān* atau *aẓ-ẓikr al-qalbī*). Pada titik inilah tarekat Naqsyabandiyah memandang bahwa praktek zikir secara batin (*aẓ-ẓikr bi al-jinān* atau *aẓ-ẓikr al-qalbī*) lebih utama dibanding praktek zikir dengan lisan (*aẓ-ẓikr bi al-lisān*), karena yang disebut pertama itu merupakan zikir yang paling tinggi tingkatannya (*a‘lā marātib aẓ-ẓikr*), bersandar kepada al-Qur’an surat al-A‘rāf/7: 55, “Berdo’alah kepada Tuhan kalian dengan tunduk dan liris (*khufyah*)” (Darnīqah, 1987: 33-34).

Praktek zikir secara batin (*aẓ-ẓikr bi al-jinān* atau *aẓ-ẓikr al-qalbī*) adalah dengan “menyebut” *ism aẓ-ẓāt* (*Allāh, Allāh*) di dalam hati,

sedangkan praktek zikir dengan lisan (*aẓ-ẓikr bi al-lisān*) adalah dengan *nafy-iṣbāt* (*lā ilāha illa Allāh*). Secara lebih terperinci, praktek zikir dalam tarekat Naqsyabandiyah diatur dalam tata-cara atau *ādāb* sebagai berikut:

Pertama, duduk berlutut, dalam keadaan berwudlu dan menghadap kiblat. Kedua, merasa dirinya orang yang berdosa, penuh kekurangan dalam beramal saleh. Ketiga, melakukan *rābiṭah al-maut* atau *rābiṭah al-qabr*, yaitu seolah-olah dirinya menghadapi malaikat maut, kemudian dimandikan, dikafani, dishalatkan, dikuburkan, dan ditanya dengan pertanyaan-pertanyaan kubur berkaitan dengan iman dan kerasulan.

Keempat, beristighfar 25 kali. Kelima, bershalawat nabi, juga 25 kali. Keenam, membaca *al-fātiḥah* sekali, *al-Ikhlāṣ* 3 kali, dan *mu‘awwizatain* masing-masing sekali. Ketujuh, memvisualisasikan makna *ism al-jalāl* (Allāh) di dalam hati. Kedelapan, menutup kedua mata, menutup mulut, dan meletakkan tangan kanan di kalbu, di bawah susu kiri, dan berzikir *ism al-jalāl* dengan hati, 100 kali, dan setelah itu diikuti dengan ucapan lisan, *ilāhī anta maqṣūdī, wa riḍāka maṭlūbī*. Hendaklah pelaku zikir mengulang-ulang zikir dengan susunan seperti di atas sampai 5000 kali, dan kemudian, ditutup dengan membaca *al-fātiḥah* sekali, *al-Ikhlāṣ* 3 kali, dan *mu‘awwizatain* masing-masing sekali, kemudian berhenti sejenak, seraya menghadiahkan pahala zikir di atas keada Nabi Muhammad saw, para syaikh, para *murīd*, dan semua umat Islam (Darnīqah, 1987: 37-38, al-Kurdi, 2006: 510-513).

Zikir di atas kemudian ditutup dengan zikir *khatam al-khwājakān*. Istilah *khwājakān*, dari bahasa Persi, adalah bentuk plural dari bentuk tunggalnya *khwājah*—dibaca *khājah*, dan huruf waw-nya tidak dibaca, karena huruf ini hanya untuk memberi penekanan pada panjangnya bacaan (*tafkhīm al-madd*)—yang artinya adalah “syaikh” (al-Kurḏī, 2006: 520).

Tata-cara *khatam al-khwājakān* ini diatur dalam delapan adab (*ādāb samānīyah*) berikut ini. Pertama, suci dari *ḥadaṣ* dan najis. Kedua, tempatnya tersembunyi dari khalayak umum. Ketiga, *khusyū‘* dan *ḥudūr* dengan sikap *iḥsān*. Keempat, para hadirin yang ada di situ telah mendapat izin dari syaikh tarekat Naqsyabandiyah. Kelima, menutup pintu ruangan. Keenam, menutup kedua mata sejak pertama *khatam* sampai akhir acara ini. Ketujuh, berupaya sungguh-sungguh untuk menolak setiap lintasan pikiran yang bisa menghalangi hati dari menghadap kepada Allah. Kedelapan, duduk *tawarruk*, berkebalikan dari duduk *tawarruk* waktu shalat (al-Kurḏī, 2006: 520-521).

Setelah *ādāb samānīyah* terpenuhi, maka dilakukan *khatam al-khwājakān*, yang diawali dengan membaca do’a berikut ini:

اللهم يا مفتح الأبواب و يا مسبب الأسباب و يا مقلب القلوب و الأبصار و يا دليل  
المتحيرين و يا غياث المستغيثين أغثنى، توكلت عليك يا ربى و فوضت أمرى  
إليك يا فتاح يا وهاب يا باسط و صلى الله على خير خلقه سيدنا محمد و آله و  
صحابه أجمعين.

Selanjutnya, melakukan *khatam al-khwājakān* yang rukunnya ada sepuluh. Pertama, membaca *istigfār* sebanyak 15 atau 25 kali. Kedua, *rābiṭah asy-syaikh*. Ketiga, membaca *al-fātiḥah* 7 kali. Keempat,

bershalawat kepada Nabi Muhammad saw 100 kali. Kelima, membaca surat al-Insyirāḥ disertai basmalah 79 kali. Keenam, membaca surat al-Ikhlāṣ 1001 kali. Ketujuh, membaca *al-fātiḥah* 7 kali. Kedelapan, bershalawat kepada Nabi Muhammad saw 100 kali.

Setelah itu, kesembilan, membaca do'a:

الحمد لله الذى بنور جماله أضاء قلوب العارفين، و بهيبة جلاله أحرق فؤاد العاشقين، و بلطائف عنايته عمّر سر الواصلين، و الصلاة و السلام على خير خلقه سيدنا محمد و على آله و صحبه أجمعين، اللهم بلغ و أوصل ثواب ما قرأناه و نور ما تلوناه بعد القبول منا بالفضل و الإحسان إلى روح سيدنا و طبيب قلوبنا و قرّة أعيننا محمد المصطفى ص.م. و إلى أرواح جميع الأنبياء و المرسلين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين، و إلى جميع أرواح مشايخ سلاسل الطرق العلية، خصوصا النقشبندية و القادرية و الكبروية و السهروردية و الجشتية قدس الله أسرارهم العلية خصوصا إلى روح القطب الكبير و العلم الشهير ذى الفيض النوراني و اضع هذا الختم مولانا محمد الخالق الغجدوانى، و إلى روح إمام الطريقة و غوث الخليفة ذى الفيض الجارى و النور السارى السيد الشريف محمد المعروف بشاه نقشبند الأويسى البخارى قدس الله سره العالى، و إلى روح قطب الأولياء و برهان الأصفياء جامع نوعى الكمال الصورى و المعنوى الشيخ عبد الله الدهلوى قدس الله سره العالى، و إلى روح السارى فى الله الراكع الساجد ذى الجناحين فى علمى الظاهر و الباطن ضياء الدين مولانا الشيخ الخالد قدس الله سره العالى، و إلى روح سراج الملة و الدين الشيخ عثمان قدس الله سره العالى و إلى روح القطب الأرشد و الغوث الأمجد شيخنا و أستاذنا الشيخ عمر قدس الله سره...

Terakhir, kesepuluh, membaca ayat al-Qur'an yang ringan baginya (al-Kurdī, 2006: 520-523).

Berikutnya, mengenai *rābiṭah*. *Rābiṭah* adalah menghadirkan *rūḥāniyyah* para tokoh silsilah Naqsyabandiyah, yang caranya adalah dengan memejamkan kedua mata, kemudian mengkhayalkan bentuk syaikhnya dengan rasa *ta'zīm* dan *maḥabbah*. Menurut tarekat Naqsyabandiyah, *rābiṭah asy-syaikh* atau *rābiṭah al-mursyid* merupakan salah satu sebab untuk *wuṣūl* kepada Allah, karena syaikh merupakan

pintu (*al-bāb*) untuk masuk *ḥuḍūr* di haribaan Allah dan *wasīlah* kepada-Nya (Darnīqah, 2006: 28).

Amalan *rābiṭah* ini bersandar kepada al-Qur'an surat at-Taubah/9: 119, "Wahai orang-orang yang beriman, bertaqwalah kepada Allah dan beradalah (*kūnū*) bersama orang-orang yang benar." Keber-ada-an (*al-kainūnah*) ini, menurut tarekat Naqsyabandiyah, bisa berarti secara fisik (*ḥissiyyah*), yang lazim disebut dengan *ṣuḥbah*, maupun secara *ma'nawiyyah* atau *rūḥāniyyah*, yang disebut dengan *rābiṭah* (Darnīqah, 1987: 28, al-Kurḍī, 2006: 518). Dengan demikian, para *murīd* bisa selalu berada (*al-kainūnah*) bersama syaikh-nya, baik secara *ḥissiyyah* maupun secara *ma'nawiyyah* atau *rūḥāniyyah*.

Di samping amalan-amalan di atas, dalam tarekat Naqsyabandiyah juga dirumuskan adab secara komunal dalam rangka *sulūk* menuju *wuṣūl* kepada Allah, yaitu adab dengan syaikh, adab dengan sesama *ikhwān*, dan adab dengan diri sendiri.

Adapun adab *murīd* dengan syaikh adalah seperti berikut ini. Pertama, *murīd* harus yakin bahwa syaikh-nya merupakan jalan untuk *wuṣūl* kepada Allah. Dengan demikian, dia tidak boleh berpaling (*yaltafit*) kepada syaikh lainnya. Kedua, tunduk dan patuh kepada perintah syaikh-nya, seperti halnya Nabi Musa yang seharusnya tunduk dan patuh kepada Nabi Khidr. Ketiga, melakukan pelayanan (*khidmah*) dan bantuan kepada syaikh-nya, karena hal ini bisa membantu untuk mencapai ikhlas dalam beraktivitas. Keempat, mencintai syaikh-nya dengan kecintaan yang besar, karena syaikh-nya merupakan sarana

terjadinya (*wurūd*) limpahan-limpahan (*fuyūdāt*) ilahiyah di dalam kalbunya. Kelima, tidak melakukan pengawasan atas keadaan-keadaan syaikh-nya, karena bisa menyebabkan kesalahpahaman dan kesesatan penilaian. Keenam, menjaga rasa segan dan hormat ketika menghadap syaikh-nya, dengan tidak memperbanyak pembicaraan dengannya. Terakhir, menjaga rahasia-rahasia syaikh-nya (Darnīqah, 1987: 49-50, al-Kurḍī, 2006: 528-530).

Sedangkan adab dengan sesama *ikhwān* adalah sebagai berikut. Pertama, tidak melihat dan mencari-mencari aib *ikhwān*-nya, karena hal ini bisa menghalanginya dari mengambil teladan baik darinya. Kedua, memberikan bantuan untuk mengatasi kesulitan *ikhwān*-nya. Ketiga, tidak bersaing dengan *ikhwān*-nya di *zawīyyah*-nya. Keempat, tidak memandang rendah kepada, dan merasa lebih tinggi dibanding, *ikhwān*-nya. Kelima, tidak lupa untuk mendoakan sesama *ikhwān*-nya. Keenam, tidak saling memata-matai dan berdebat dengan *ikhwān*-nya. Ketujuh, mengingatkan *ikhwān*-nya jika berbuat tidak benar (Darnīqah, 1987: 50-51, al-Kurḍī, 2006: 534-538).

Sedangkan adab dengan diri sendiri adalah sebagai berikut. Pertama, menjaga kesucian lahir, baik pada badannya, makanannya, maupun tempatnya. Kedua, menjaga kesucian batin, yaitu menanamkan beberapa sifat *maḥmūdah*, seperti sabar, syukur, ridla; dan menghindarkan diri dari sifat *maẓmūmah*, seperti tamak, iri, dengki, dan sombong. Ketiga, melaksanakan perintah Allah dan menjauhi larangan-larangan-Nya, dengan mencontoh Nabi Muhammad saw pada *maqām*

“*fa ittabī‘ūnī.*” Keempat, melanggengkan dalam keadaan wudlu (*mudāwamah al-wuḍū*), dan memperbanyak ibadah shalat dan zikir. Kelima, tidak banyak bergaul dengan orang-orang yang mengingkari tarekat, karena hal ini bisa menyebabkan kerasnya (*qaswah*) hati (Darnīqah, 1987: 47-48, al-Kurḍī, 2006: 531-534).

Setelah dipaparkan ajaran dan amalan tarekat Qadiriyyah dan tarekat Naqsyabandiyah, berikut ini akan dipaparkan ajaran dan amalan gabungan dari kedua tarekat tersebut, yaitu Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN).

## 2. Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN): Ajaran dan Amalan

Untuk masuk ke dalam TQN, harus melalui proses inisiasi, berupa *bai‘at* dan *talqīn*, yang tata-caranya dipaparkan berikut ini (Muslih, t.th. (b): 35-36):

- Pertama-tama, *syaiikh* dan *murīd* membaca basmalah 1 kali,
- selanjutnya membaca doa berikut 7 kali: اللهم افتح لي بفتوح العارفين
- berikutnya membaca kalimat berikut 1 kali:  
بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، و الصلاة و السلام على الحبيب العالی العظيم،  
سيدنا محمد الهادی إلى الصراط المستقیم
- kemudian membaca kalimat berikut 3 kali:  
بسم الله الرحمن الرحيم، أستغفر الله الغفور الرحيم، اللهم صل على سيدنا محمد و  
على آله و صحبه و سلم
- setelah itu sang *syaiikh* men-*talqīn* zikir لا إله إلا الله 3 kali, yang ditirukan oleh *murīd* seperti itu juga,



- selanjutnya keduanya membaca رسول الله ص.م 1 kali,

- berikutnya membaca:

اللهم صل على سيدنا محمد، صلاة تنجيننا بها من جميع الأهوال و الآفات، و تقضى لنا جميع الحاجات، و تطهرنا بها من جميع السيئات، و ترفعنا بها أعلى الدرجات، و تبلغنا بها أقصى الغايات، من جميع الخيرات فى الحياة و بعد الممات

- kemudian membaca:

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم، إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ، يد الله فوق أيديهم، فمن نكث فإنما ينكث على نفسه، و من أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجرا عظيما

- setelah itu membaca hadiah *al-fātiḥah* untuk rasulullah saw, para *masyāyikh* TQN, khususnya untuk *sulṭān al-auliya'* Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jilānī, dan *sayyid aṭ-ṭā'ifah aṣ-ṣūfiyyah* Syaikh Junaid al-Bagḍādī,

- kemudian *syaikh* memberikan do'a yang dia kehendaki untuk *murīd*-nya, seraya memberikan *tawajjuh* 1000 kali untuk *murīd* tersebut.

Setelah proses inisiasi, berarti sang *murīd* sudah masuk ke dalam TQN, yang juga berarti siap melaksanakan amalan-amalan yang telah ditetapkan di dalamnya. Amalan-amalan dalam TQN terdiri dari zikir, *murāqabah*, *rābiṭah* atau *tawajjuh*, *khatamān*, 'ataqah, atau *fidā*', *istigāṣah*, *manāqib*, *rātib*, dan *ḥizb*. Untuk tiga amalan yang pertama, yaitu (zikir, *murāqabah*, dan *rābiṭah* atau *tawajjuh*), akan menjadi pembahasan tersendiri pada bab berikutnya, karena ketiganya, menurut enam kitab karangan empat *mursyid* TQN, disebut-sebut secara khusus sebagai ajaran tentang *sulūk* menuju *wuṣūl* kepada Allah. Dengan demikian, pemaparan tentang ajaran TQN juga akan dilakukan di bab berikutnya. Di bab ini,

pemaparan berikut akan langsung menjelaskan tentang *khatamān*, ‘*ataqah* atau *fidā*’, *istigāṣah*, *manāqib*, *rātib*, dan *ḥizb*.

**a. *Khatamān***

*Khatamān*, yang juga disebut *al-wird ar-rātib* (Muslih, t.th. (a): 150-167), dilakukan dengan tata-cara berikut ini (Muslih, t.th. (b): 76-83):

- mengirimkan hadiah *al-fātiḥah* kepada Nabi saw, keluarga, para sahabatnya, kemudian kepada arwah para nabi dan rasul, kepada para malaikat *al-muqarrabīn wa al-karūbiyyīn*, *syuhadā’ wa aṣ-ṣāliḥīn*, dan para keluarga serta sahabat mereka, kepada arwah nabi Adam dan Hawa serta keturunan mereka sampai hari kiamat, kepada Abu Bakar, ‘Umar, Utsman, ‘Ali, kemudian kepada para sahabat, orang-orang dekat, para *tābi‘īn*, dan *tābi‘ī at-tābi‘īn*, kemudian kepada arwah para mujtahid dan orang-orang yang mengikuti mereka, para ‘*ulamā’ ar-rāsyidīn*, para *qurrā’ al-mukhlīṣīn*, para ahli hadits dan mufasssir, para tokoh sufi *al-muḥaqqiqīn*, para wali dari timur maupun barat, dari kanan sampai kirinya, kemudian kepada para syaikh TQN, dan semua tarekat, khususnya Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, Abū al-Qāsim Junaid al-Baghdādī, Sari as-Saqāṭī, Ma‘ruf al-Karkhī, Ḥabīb al-‘Ajamī, Ḥasan al-Baṣrī, Ja‘far aṣ-Ṣādiq, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, Yūsuf al-Hamadānī, Bahā’ ad-Dīn an-Naqsyabandī, Imām Rabbānī, serta *uṣūl* dan *furū’* mereka, dan orang-orang yang mengambil silsilah dari mereka, kemudian kepada arwah orang tua, *masyāyikh*, kepada arwah kaum beriman, orang-orang Islam, baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal, dari timur bumi sampai baratnya, dari

kanannya sampai kirinya, dari bukit (*qāf*) sampai bukit (*qāf*), dari Adam sampai hari kiamat,

- kemudian membaca *ṣalawāt ummiyyah* berikut 100 kali:

اللهم صل على سيدنا محمد النبي الأمي و على آله و صحبه و سلم

- kemudian membaca surat al-Insyirāḥ, 79 kali,
- kemudian al-Ikhlāṣ, 1000 kali,
- kemudian membaca اللهم يا قاضي الحاجات 100 kali,
- kemudian membaca اللهم يا كافي المهمات 100 kali,
- kemudian membaca اللهم يا رافع الدرجات 100 kali,
- kemudian membaca اللهم يا دافع البليات 100 kali,
- kemudian membaca اللهم يا مُجِلّ المشكلات 100 kali,
- kemudian membaca اللهم يا مجيب الدعوات 100 kali,
- kemudian membaca اللهم يا شافي الأمراض 100 kali,
- kemudian membaca اللهم يا أرحم الراحمين 100 kali,
- kemudian membaca *ṣalawāt ummiyyah*, 100 kali,
- kemudian mengirim *al-fātiḥah* kepada Imam Khwajagan, 1 kali, kepada *sulṭān al-auliā'* Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī 2 kali,
- kemudian membaca lagi *ṣalawāt ummiyyah*, 100 kali,
- membaca حسبنا الله و نعم الوكيل 1000 kali,
- membaca *al-fātiḥah* 2 kali,
- membaca *ṣalawāt ummiyyah* lagi, 100 kali,
- membaca *al-fātiḥah* untuk Imām Rabbānī 1 kali,

- membaca *ṣalawāt ummiyyah* lagi, 100 kali,
- Kemudian *maḥall al-iḥdār*, yaitu:

“berhentilah sejenak, hadapkanlah hati Anda ke hadirat Allah Yang Maha Agung, dengan sikap rendah diri dan merasa hina, merasa menjadi makhluk yang paling rendah, yaitu merasa celaka, kurang, ceroboh, durhaka, dengan permohonan semoga segala dosa, yang kecil maupun besar, yang disengaja maupun tidak, yang lalu maupun yang datang, dan jangan sekali-kali merasa lebih utama dibanding yang lain, dan hendaklah meminta tambahan rasa aman dan selamat, sehat wal ‘afiyat dunia akherat, dan hendaklah mohon pertolongan untuk menjalani sifat *maḥmūdāt* serta meninggalkan sifat *maẓmūmāt*, dan memohon bertambahnya rizqi yang halal dan baik, luas dan manfaat serta barakah bagi agama, dunia dan akherat, dan memohon untuk diri dan keluarga beserta anak-cucu agar dianugerahi istiqamah dalam bertaqwa dan meninggalkan maksiat, dan istiqamah menjalankan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, dengan menjalankan syari’at Islam sehingga mendapat anugerah husnul khatimah,”

- selanjutnya, membaca *al-fātiḥah* untuk niat *maḥall al-iḥdār* tersebut 1 kali,

- kemudian membaca لا حول و لا قوة إلا بالله العظيم 500 kali,

- membaca *ṣalawāt ummiyyah* 100 kali,

- membaca

اللهم أنت مقصودي و رضاك مطلوبي، أعطني محبتك و معرفتك و صلى الله

على سيدنا محمد و آله و صحبه أجمعين، و الحمد لله رب العالمين

- membaca basmalah dan do’a ini:

اللهم يا لطيف يا لطيف يا لطيف، يا من وسع لطفه أهل السموات و الأرض نسألك بخفي خفي لطفك أن تخفينا في خفي خفي لطفك الخفي، إنك قلت و قولك الحق، الله لطيف بعباده يرزق من يشاء و هو القوي العزيز، اللهم إنا نسألك يا قوي يا عزيز يا معين بقوتك و عزتك يا متين أن تكون لنا عوناً و معينا في جميع الأقوال و الأحوال و الأفعال و جميع ما نحن فيه من فعل الخيرات و أن تدفع عنا كل شر و نقمة و محنة قد إستحققناها من غفلتنا و ذنوبنا فإنك أنت الغفور الرحيم، و قد قلت و قولك الحق، و يعفو عن كثير، اللهم بحق من لطفك به و وجهته عندك و جعلت اللطف الخفي تابعا له حيث توجه، أسألك أن

توجهنى عندك و أن تخفينى بخفى لطفك إنك على كل شئ قدير، و صلى الله على سيدنا محمد، و على آله و صحبه و سلم، و الحمد لله رب العالمين، آمين، الفاتحة...

**b. ‘Atāqah Kubrā atau Fidā’ Akbar**

‘Atāqah kubrā atau fidā’ akbar merupakan amalan untuk melepaskan diri (‘atāqah) dari neraka, dan menebusnya (fidā’) dengan cara berikut ini (Muslih, t.th. (c), I, : 37-39):

- membaca surat al-Ikhlāṣ 100.000 kali, yang diawali dengan basmalah setiap mengulang surat tersebut, dan diakhiri dengan doa berikut ini:

بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إنك تعلم أنى قد قرأت العتاقة الكبرى التى هى بسم الله الرحمن الرحيم، قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد و لم يولد، ولم يكن له كفوا أحد، مائة ألف مرة قدرها عندك جسيم، و ثوابك عندك عظيم، و أردت أن أدخرها لنفسى، وأستودعك يا الله إياها، و هى لى عندك وديعة، و أشهدك يا الله أنى قد إشتريت بها نفسى من النار، فأعتقنى بها من النار، و فديت منك يا الله بها نفسى من النار، و خلصنى بها من النار، و أعذنى بها من النار، واحببنى بها من النار، وأجرنى بها من النار، ونجنى بها من النار، و سلمنى بها من النار، وأدخلنى بها الجنة مع الأبرار، يا عزيز يا غفار، و صلى الله على سيدنا محمد و آله و صحبه أجمعين، كلما ذكره الذاكرون، و غفل عن ذكره الغافلون، سبحان ربك رب العزة عما يصفون، و سلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

**c. Istigāṣah**

Istigāṣah adalah memohon pertolongan kepada Allah. Tata-caranya adalah sebagai berikut (Tamim, t.th: 56-61):

- mengirimkan hadiah *al-fātiḥah* kepada Nabi saw, keluarga, para sahabatnya, kemudian kepada arwah para nabi dan rasul, kepada para malaikat *al-muqarrabīn wa al-karūbiyyīn, syuhadā’ wa aṣ-ṣāliḥīn*, dan para keluarga serta sahabat mereka, kepada arwah nabi Adam dan Hawa serta keturunan mereka sampai hari kiamat, kepada Abu Bakar,

‘Umar, Utsman, ‘Ali, kemudian kepada para sahabat, orang-orang dekat, para *tābi‘in*, dan *tābi‘ī at-tābi‘īn*, kemudian kepada arwah para mujtahid dan orang-orang yang mengikuti mereka, para *‘ulamā’ ar-rāsyidīn*, para *qurrā’ al-mukhliṣīn*, para ahli hadits dan mufassir, para tokoh sufi *al-muḥaqqiqīn*, para wali dari timur maupun barat, dari kanan sampai kirinya, kemudian kepada para syaikh TQN, dan semua tarekat, khususnya Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, Abū al-Qāsim Junaid al-Baghdādī, Sari as-Saqāṭī, Ma‘ruf al-Karkhī, Ḥabīb al-‘Ajamī, Ḥasan al-Baṣrī, Ja‘far aṣ-Ṣādiq, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, Yūsuf al-Hamadānī, Bahā’ ad-Dīn an-Naqsyabandī, Imām Rabbānī, serta *uṣūl* dan *furū‘* mereka, dan orang-orang yang mengambil silsilah dari mereka, kemudian kepada arwah orang tua, *masyāyikh*, kepada arwah kaum beriman, orang-orang Islam, baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal, dari timur bumi sampai baratnya, dari kanannya sampai kirinya, dari bukit (*qāf*) sampai bukit (*qāf*),<sup>3</sup> dari Adam sampai hari kiamat

- membaca *أستغفر الله العظيم*,
- membaca *لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم*,
- membaca *لا حول ولا ملجأ من الله إلا إليه*,
- membaca *اللهم صل و سلم على سيدنا محمد و على آل سيدنا محمد*,
- membaca:

---

<sup>3</sup> Bukit *Qāf* atau *Jabal Qāf* adalah nama gunung yang melingkupi alam semesta (ar-Razi, t.th, juz 28: 126), atau gunung yang melingkupi bumi, yang terdiri dari zamrud hijau yang membuat langit menjadi hijau, dan menjadi semacam tiang yang dibangun di atasnya langit, dan apabila manusia menemui zamrud, maka zamrud itu merupakan bongkahan dari gunung *Qāf* tersebut (aṣ-Ṣawī, 1994, juz 4: 149).

يا الله يا قديم يا سميع يا بصير يا مبدء يا خالق يا حافظ يا نصير يا وكيل يا الله  
يا حي يا قيوم برحمتك أستغيث ,

- membaca من الظالمين إنت كنت من الظالمين
- membaca يا رحمان يا رحيم أستغفر الله العظيم إنه كان عفارا
- membaca

اللهم صل على سيدنا محمد، قد ضاقت حيلتي، أدركني يا رسول الله

- membaca *ṣalawāt nāriyyah*,

اللهم صل صلاة كاملة و سلم سلاما، تاما على سيدنا محمد الذي تتحل به العقد  
و تنفرج به الكرب، و تقضى به الحوائج، و تنال به الرغائب، و حسن الخواتم،  
و يستسقى الغمام بوجهه الكريم و على آله و صحبه فى كل لمحة و نفس بعدد  
كل معلوم لك

- membaca *ṣalawāt munjiyāt*,

اللهم صل على سيدنا محمد، صلاة تنجينا بها من جميع الأهوال و الآفات، و  
تقضى لنا بها جميع الحاجات، و تطهرنا بها من جميع السيئات، و ترفعنا بها  
عندك أعلى الدرجات، و تبلغنا بها أقصى الغايات، من جميع الخيرات فى  
الحياة و بعد الممات

- membaca يا بديع kemudian surat yāsin,
- membaca *Allāhu akbar* 3 kali, kemudian

يا ربنا و إلهنا و سيدنا، أنت مولانا فانصرنا على القوم الآخرين

- membaca
- حسنتم بالحي القيوم، الذى لا يموت أبدا، و دفعت عنكم السوء بألف ألف لا  
حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

- membaca الحمد لله الذى أنعم علينا و هدانا على دين الإسلام
- membaca

بسم الله ما شاء الله، لا يسوق الخير إلا الله، بسم الله ما شاء الله، لا يصرف  
السوء إلا الله، بسم الله ما كان من النعمة فمن الله، بسم الله لا حول ولا قوة إلا  
بالله العلي العظيم

- membaca

سألتك يا غفار عفوًا و توبة، و بالقهر يا قهار خذ من تحيلاً، و عطّف قلوب  
العالمين بأسرها، علي و ألبسني القبول بسلامت، نردّ بك الأعداء من كل  
وجهة، و بالإسم نرميهم من البعد بالشتت

- membaca

يا جبار يا قهار يا ذا البسط الشديد، خذ حقنا و حق المسلمين، ممّن ظلمنا و  
المسلمين، و تعدّ علينا و المسلمين

- membaca *al-fātiḥah*,

- membaca *sayyid al-istigfār*:

اللهم أنت ربّي، لا إله إلا أنت، خلقتني و أنا عبدك، و أنا على عهدك و وعدك  
ما استطعت، أعوذ بك من شر ما صنعت، أبوء لك بنعمتك علي، و أبوء بذنبي  
فاغفر لي، فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت

#### d. *Manāqib*

*Manāqib* merupakan biografi orang-orang suci yang dianggap sebagai wali yang memiliki *barakah*. Dengan membaca *manāqib* orang-orang suci tersebut, diharapkan *barakah* yang mereka miliki akan melimpah kepada orang-orang yang membacanya. Di antara *manāqib* yang terkenal adalah *manāqib* Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī dan Syaikh Bahā’ ad-Dīn an-Naqsyabandī. Meskipun demikian, yang paling sering diamalkan di Indonesia, khususnya di Jawa, ketika mau diadakan hajatan tertentu, misalnya pernikahan, membuka usaha baru, adalah pembacaan *manāqib* Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (Aqib, 2005: 30, Bruinessen, 1992: 97).



#### e. *Rātib*

*Rātib* adalah kumpulan beberapa potongan ayat al-Qur'an, yang digabungkan dengan beberapa *kalimat ṭayyibah*, semisal *istigfār*, *tasbīḥ*, *taḥmīd*, dan beberapa doa (Aqib, 2005: 30). Di antara contoh *rātib* dalam TQN adalah pengamalan *khatamān* yang oleh kyai Muslih disebut sebagai *al-wird ar-rātib*, seperti dipaparkan pada point a (*khatamān*) di atas.

#### f. *Ḥizb*

*Ḥizb* adalah sebuah doa yang dipandang mengandung sebuah kekuatan spiritual maupun magis. Di antara contoh-contoh *ḥizb* yang pendek, yang disebutkan dalam amalan *istigāṣah* adalah:

- و عطف قلوب العالمين بأسرها، علي و ألبسني القبول بسلمهت،
- نرد بك الأعداء من كل وجهة، و بالإسم نرميهم من البعد بالشتت
- يا جبار يا قهار يا ذا البسط الشديد، خذ حقنا و حق المسلمين، ممن ظلمنا و المسلمين، و تعد علينا و المسلمين

*Ḥizb* yang pertama di atas memiliki *faḍīlah* untuk meraih kemuliaan, dan orang yang membacanya akan disenangi oleh setiap orang yang tahu atau kenal. Sedangkan *ḥizb* yang kedua memiliki *faḍīlah* untuk membuat musuh akan terasa terkunci mulutnya (sulit berbicara), dan kakinya merasa bergetar ketakutan. Sementara *ḥizb* yang ketiga memiliki *faḍīlah* untuk membinasakan orang-orang yang berbuat zalim (Tamim, t.th: 50-53).

### BAB III

## ***ẒIKR, MURĀQABAḤ, DAN TAWAJJUH: AJARAN TENTANG SULŪK MENUJU WUṢŪL DALAM ENAM KITAB KARYA EMPAT MURSYID TQN***

Untuk menelusuri bagaimana konsep *wuṣūl* menurut TQN, perlu dideskripsikan terlebih dahulu bagaimana jalan spiritual (*as-sulūk ar-rūḥī*) yang bisa mengantarkan seorang pejalan spiritual (*as-sālik*) untuk sampai kepada Allah, sebagaimana termaktub dalam enam kitab karya empat *mursyid* TQN, karena konsep *wuṣūl* tersebut terkandung secara implisit dalam ajaran tentang *as-sulūk ar-rūḥī* itu. Dengan deskripsi ini, nanti akan terlihat bagaimana bidang semantik atau konsep *wuṣūl* tersebut. Namun, sebelum tahap ini, akan dideskripsikan terlebih dahulu secara umum empat *mursyid* TQN dan enam kitab karya mereka.

#### **A. Enam Kitab Karya Empat *Mursyid* TQN: Sebuah Gambaran Umum**

##### **1. Aḥmad Khaṭīb Sambas dan Karyanya, *Faṭḥ al-‘Ārifīn***

Aḥmad Khaṭīb Sambas dilahirkan di Kampung Dagang, atau versi lain Kampung Asam, kota Sambas (Solihin, dalam Faridi dkk [eds], 2008: 1080), sebelah utara kota Pontianak, Kalimantan Barat, pada tahun 1217 H/1802 M (Mulyati, 2006: 175). Pada usia sekitar 19 tahun, setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di bidang agama, Aḥmad Khaṭīb Sambas berangkat ke Mekkah untuk melanjutkan pendidikannya. Di kota suci ini, dia belajar ilmu-

ilmu keislaman, seperti fiqih dan tasawuf kepada guru-guru ternama (Mulyati, 2006: 175).

Di bidang fiqih, Aḥmad Khaṭīb Sambas berguru kepada Syaikh Muḥammad Ṣāliḥ Rays, dan Syaikh ‘Umar ibn ‘Abd al-Karīm ibn ‘Abd ar-Rasūl al-‘Aṭṭār, yang bermazhab Syafi‘i, kepada Syaikh Bisyri al-Jabarti, yang bermazhab Maliki, dan kepada Syaikh Aḥmad al-Marzuqī, yang bermazhab Hanafi (Mulyati, dalam Mulyati (ed.), 2011: 255). Dengan demikian, di bidang fiqih Aḥmad Khaṭīb Sambas belajar kepada guru-guru dari tiga mazhab yang berbeda.

Di bidang tasawuf, Aḥmad Khaṭīb Sambas berguru kepada Syaikh Daud ibn ‘Abd Allāh ibn Idrīs al-Fatanī, Syaikh Syams ad-Dīn, Syaikh Muḥammad Arsyad al-Banjari, dan Syaikh ‘Abd aṣ-Ṣamad al-Palimbani (Mulyati, 2006: 176). Di bidang tasawuf ini, Aḥmad Khaṭīb Sambas akhirnya mampu mencapai tingkatan tertinggi dalam pendidikannya, dan ditetapkan sebagai “*syaikh mursyid kāmīl mukammil*” (Mulyati, dalam Mulyati (ed.), 2011: 255). Setelah mencapai level tersebut, Ahmad Khatib as-Sambasi kemudian mendirikan TQN dan mengajar di Masjid al-Ḥaram Mekah, sampai wafatnya tahun 1289 H/1872 M (Mulyati, 2006: 175). Dia memiliki banyak murid dari nusantara, di antaranya yang terkenal adalah Syaikh Nawawi al-Bantani dan Syaikh ‘Abd al-Karīm al-Bantani (Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 83).

Selain Syaikh Nawawi al-Bantani dan Syaikh ‘Abd al-Karim al-Bantani, terdapat beberapa murid lain dari Aḥmad Khaṭīb Sambas yang kemudian juga

menjadi khalifahnyanya, yaitu Haji Ahmad yang menyebarkan TQN di Lampung; Muhammad Ma'ruf ibn Abdullah Khatib, yang menyebarkan TQN di Palembang; Syaikh Yasin, Syaikh Nūruddīn (berasal dari Filipina) dan Syaikh Muḥammad Sa'ad (asli Sambas), yang menyebarkan TQN di Kalimantan Barat; Muhammad Isma'il ibn 'Abd ar-Rahim yang menyebarkan TQN di Bali (Mulyati, 2006: 286, 288; Jahja, dalam Nasution (ed.), 1990: 86). Nama yang disebut terakhir inilah, Muhammad Isma'il ibn 'Abd ar-Rahim, yang menuliskan kitab yang di-*talqīn*-kan kepadanya oleh Syaikh Aḥmad Khaṭīb Sambas, yang diberi judul *Fath al-'Arifīn*.

Kitab yang terdiri dari 12 halaman folio ini menjelaskan *bai'at zikr wa as-silsilah al-Qadiriyyah wa an-Naqsyabandiyah*. Dengan bertuliskan Arab pegon, dan berbahasa melayu, kitab ini diawali dengan *muqaddimah* yang menjelaskan *kaifiyah talqīn* dan *bai'at*. Setelah *muqaddimah*, dilanjutkan dengan pembahasan lima hal, yaitu (1) penjelasan tentang sepuluh *laṭā'if* yang ada pada diri manusia; (2) penjelasan tentang tata-cara zikir Qadiriyyah; (3) penjelasan tentang tata-cara zikir Naqsyabandiyah; (4) pemerian tentang jalan yang menyampaikan kepada Allah; dan (5) penjelasan tentang *muraqabah* dua-puluh.

Setelah pembahasan kelima hal di atas, kemudian dinyatakan bahwa:

“Maka telah *khatam talqīn zikr* dan *bai'at ṭarīqah* yang diajarkan oleh guru kita maulana sayyidi asy-syaikh Ahmad Khatib ibn Abd al-Ghaffar Sambas yang di dalam negeri Makkah al-Musyarrafah kepada anak-muridnya *nafa'anā Allāh bi hī wa bi asrāri 'ulūmiḥī fī ad-dunyā wa al-ākhirah, āmīn*” (Sambas, t.th: 9).

Setelah pernyataan di atas, dilanjutkan dengan pemerian silsilah tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, yang diteruskan dengan *khatam* tarekat Qadiriyyah. Pemerian silsilah TQN ini diawali dengan pernyataan, “telah mengambil *talqīn* dan *bai‘at* dan *tawajjuh* serta *ijāzah* daripada guru hamba, yaitu maulana tuan syaikh Ahmad Khatib yang tersebut itu di dalam negeri Makkah al-Musyarrafah di dalam *khalwat*-nya...,” (Sambas, t.th: 9) dan diakhiri dengan pernyataan (Sambas, t.th: 11):

قد تمّ سلسلة القادرية و النقشبندية لمؤلفه العالم العلامة و الحبر الفهامة مولانا الشيخ أحمد خطيب ابن المرحوم عبد الغفار سمباس الجاوى فى مكة المشرفة عند مولد النبى، غفر الله له و لنا و لجميع المسلمين، خصوصا لكاتبها محمد إسماعيل ابن المرحوم عبد الرحيم البالى الفانى من جماعة الشيخ أحمد ابن عبد الغفار سمباس، كتبه فى الطائف المأنوس فى شهر رجب سنة ١٢٥٩ من الهجرة على صاحبها أفضل الصلاة و أزكى السلام

Dari pernyataan di atas, berarti yang menulis kitab ini adalah Muhammad Isma‘il ibn Abdur-rahim al-Bali. Meskipun demikian, pengarang kitab ini tetap dinisbatkan kepada *al-‘ālim al-‘allāmah wa al-ḥabr al-fahhāmah maulānā asy-syaikh Aḥmad Khaṭīb ibn al-marḥūm ‘Abd al-Gaffār Sambās al-Jāwī*, yang men-*talqin*-kan kitab ini kepada muridnya tersebut, di suatu tempat di Makkah yang merupakan tempat *khalwat*nya Ahmad Khatib Sambas, yang disebut *aṭ-Ṭā‘if al-Ma’nūs*. Penulisan kitab ini pada bulan Rajab tahun 1295 H.

## 2. Kyai Muslih dan Karyanya: *‘Umdah as-Sālik, al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah, dan Risalah Tuntunan Ṭarīqah*<sup>1</sup>

Kyai Muslih (1917-1981), sebagaimana ditunjukkan oleh gelar lengkapnya, *al-Marāqī ad-Dimāwī as-Samārānī*,<sup>2</sup> berasal dari Mranggen, Demak, Semarang, Jawa Tengah. Beliau adalah putera dari ‘Abd ar-Rahman, pendiri pondok pesantren Futuhiyyah Mranggen, Jawa Tengah (Mulyati, 2006: 183). Nasab Muslih bersambung sampai ke Sunan Kalijaga, melalui bapaknya ‘Abd ar-Rahman, putera dari Qasidil Haq ibn Abdullah Muhajir (Raden Oyong/Atro Wedono, Wedono Gubug, Purwodadi) ibn Raden Ngabehi Dipowacono/Dipokusumo ibn Pangeran Sedokrapyak (Pangeran Wirokusumo) ibn Panembahan Wijil (Panembahan Notoprojo II) ibn Panembahan Agung (Panembahan Notoprojo I) ibn Panembahan Sabrang ibn Panembahan Ketib Kadilangu ibn Sunan Hadi (Panembahan Kali) ibn Sunan Kalijaga (Mulyati, 2006: 183-184).

Muslih menerima pendidikan awalnya di pondok pesantren ayahnya sendiri, yaitu pondok pesantren Futuhiyyah Mranggen. Mengikuti jejak

---

<sup>1</sup> Bagian ini pada awalnya merupakan makalah komprehensif, yang kemudian, berdasarkan *Panduan Akademik Pascasarjana 2015-2016 UIN Walisongo*, halaman 193, “makalah komprehensif akan menjadi salah satu bab atau bagian ... dari disertasi” sekarang. Dan untuk memenuhi syarat untuk diajukan dalam Ujian Tertutup, yaitu “artikel di media massa atau artikel ilmiah dalam jurnal ilmiah serendah-rendahnya tingkat nasional (memiliki ISSN) yang terkait dengan tema (atau sebagian tema) penelitian disertasinya” (*Panduan Akademik*, halaman 153), maka versi bahasa Inggris dari bagian ini diterbitkan dalam *Jurnal Teosofia, Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, vol.1, no.1, 2012: 19-50, dengan judul, “Theory of Latha’if in the Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah: with Special Reference to Kyai Muslih al-Maraqi’s Concept.”

<sup>2</sup> Gelar ini tertulis di sampul depan karyanya, *al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah fī aṭ-Ṭarīqah al-Qādiriyyah wa an-Naqsyabandiyah*. Gelar yang lebih lengkap, ditambah *al-Jāwī*, terdapat di sampul karyanya, *‘Umdah as-Sālik fī Khair al-Masālik*.

ayahnya, Muslih selanjutnya juga belajar ke kyai Ibrahim Brumbung, seorang *mursyid* tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, selanjutnya akan disebut TQN. Berikutnya, Muslih menempuh pendidikannya di pondok pesantren Termas, Pacitan, kemudian ke pondok pesantren Sarang, Rembang. Pada saat belajar di pondok pesantren Sarang ini, Muslih juga mengikuti *ḥalaqah*-nya Kyai Maksum Lasem dan belajar tafsir *al-Jalālain* (Mulyati, 2006: 183-184).

Sebagaimana ayahnya, Muslih ber-*bai'at* masuk ke dalam TQN, dan pada akhirnya menjadi seorang *mursyid* dalam tarekat ini (Mulyati, dalam Mulyati (ed.), 2011: 259). Muslih mendapatkan kewenangan untuk menjadi *mursyid* (*ijāzah al-irsyād*) untuk mengajarkan TQN dari dua jalur: yang pertama dari ‘Abd al-Latif ibn ‘Ali al-Bantani, seorang khalifah dari Kyai Asnawi Caringin Banten, yang merupakan seorang khalifah dari ‘Abd al-Karim al-Bantani; dan yang kedua dari ‘Abd Rahman Menur, khalifah dari Haji Ibrahim Brumbung, yang kemudian menetapkannya sebagai khalifah (Mulyati, 2006: 183-184). Dengan *ijāzah al-irsyād* itu, Muslih menjalankan fungsinya sebagai *mursyid*, salah satunya dengan menulis berbagai kitab yang memberikan pedoman untuk menjalani TQN.

Kitab-kitabnya yang berbicara tentang TQN meliputi: (1) *‘Umdah as-Sālik fī Khair al-Masālik*, (2) *al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah fī aṭ-Ṭarīqah al-Qādiriyyah wa an-Naqsyabandiyah*, (3) *Risalah Tuntunan Ṭarīqah Qādiriyyah wa Naqsyabandiyah*, (4) *an-Nūr al-Burhānī fī Tarjamah al-Lujain ad-Dānī fī Żikr Nubẓah min Manāqib asy-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī*. Dalam tiga di

antara kitab-kitabnya ini, yaitu *‘Umdah as-Sālik fī Khair al-Masālik* (selanjutnya akan disebut *‘Umdah as-Sālik*), *al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah fī aṭ-Ṭarīqah al-Qādiriyyah wa an-Naqsyabandiyah* (selanjutnya akan disebut *al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah*), dan *Risalah Tuntunan Ṭarīqah Qādiriyyah wa Naqsyabandiyah* (selanjutnya akan disebut *Risalah Tuntunan Ṭarīqah*), Muslih berbicara tentang jalan yang menyampaikan seorang hamba kepada Allah, atau *sulūk* menuju *wuṣūl*. Sebelum lebih jauh mendeskripsikan pemaparan Muslih tentang *sulūk* menuju *wuṣūl*, tulisan ini akan memberikan gambaran umum tentang ketiga kitab tersebut.

#### a. *‘Umdah as-Sālik*

Penulisan lembaran-lembaran dalam kitab *‘Umdah as-Sālik* ini terbagi ke dua bagian, yaitu bagian atas dan bagian bawah. Bagian atas berisi *risālah* berbahasa Arab—dengan diberi *makna gandul* berbahasa Jawa *ngoko*—yang, menurut Muslih, merupakan penukilan (*an-naql*) dari kitab *Fatḥh al-‘Ārifīn*-nya Ahmad Khatib Sambas, dan mengambil (*iltiqāṭ*) perkataan-perkataan dari orang-orang yang mendapat-petunjuk-sekaligus-menunjukkan (*ar-rāsyidūn al-mursyidūn*) (Muslih, t.th.(a): 6). Sedangkan di bagian bawah (*taḥṭahā*), Muslih memberikan uraian yang diberinya judul *Sulālah as-Silsilatain fī Ṭarīqatai al-Qādiriyyah wa an-Naqsyabandiyah al-Marḍiyyatain*. Meskipun judulnya berbahasa Arab, bagian bawah ini memakai bahasa Jawa ngoko, dengan tulisan Arab pegon. Di sampul bagian



depan kitab ini, Muslih memberikan keterangan alasan mengapa dia menambahkan keterangan di bagian bawah, yaitu agar manfa'at dan faedahnya bisa lebih sempurna (*tatmīm an-naf' wa al-fāidah*).

Kitab setebal 172 halaman ini dimulai dengan *khutbah al-kitāb*, dan *muqaddimah al-kitāb*. Di dalam *khutbah al-kitāb*, Muslih menjelaskan apa yang akan ditulis dalam kitabnya ini, yaitu menjelaskan bai'at zikir dan silsilah TQN (Muslih, t.th.(a): 5). *Khutbah al-kitāb* ini juga memuat *tanbīh*, berupa peringatan dari Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jailani, bahwa apabila penganut TQN menjumpai perkataan-perkataan ahli tasawuf yang secara lahirnya (*ẓāhiruhā*) bertentangan dengan syari'at, hendaknya memohon petunjuk kepada Allah agar diberi kefahaman, karena sesungguhnya (*fī al-ḥaqīqah*), perkataan para ahli tasawuf itu cocok (*muṭābiqah*) dengan *baṭn* al-Qur'an (Muslih, t.th.(a): 8-9). Sedangkan di dalam *muqaddimah*, Muslih menjabarkan asal-usul dan *sanad* TQN yang bersambung mulai dari Allah swt. melalui Jibril terus kepada Nabi Muhammad saw. sampai akhirnya kepada Muslih (Muslih, t.th.(a): 20-36).

Setelah memberikan *khutbah al-kitāb* dan *muqaddimah*, kitab ini kemudian menguraikan tujuh bab (*fāṣṭ*) utama, yaitu (1) tata-cara *talqīn* dan bai'at; (2) tata-cara mengamalkan tarekat Qadiriyyah; (3) tata-cara mengamalkan tarekat Naqsyabandiyah; (4) perkataan para ahli tarekat; (5) tentang *murāqabah*; (6) tentang *sanad* tarekat ini; dan (7) tentang wirid harian (Muslih, t.th.(a): 37-163). Di sela-sela ketujuh bab utama tersebut,

kitab ini juga diperkaya dengan hadits yang memperkuat argumentasi adanya praktek men-*talqīn*-kan zikir (Muslih, t.th.(a): 31-36); tentang pengertian *rābiṭah* (Muslih, t.th.(a): 83-85); tentang tempat seorang syaikh yang mengijazahi murid (Muslih, t.th.(a): 97-98); dan do'a untuk kelembutan (*laṭīf*) hati (Muslih, t.th. (a): 164). Kitab ini ditutup dengan *taqārīz* dari 'Utsman ibn 'Abd ar-Rahman Mranggen, Muhammad 'Abd ar-Rahman Kendal, dan Muhammad Nawawi al-Burjani Purworejo (Muslih, t.th. (a):169-171) dan Daftar Isi (Muslih, t.th.(a): 172). Tidak dijelaskan kapan kitab ini selesai ditulis, namun *taqārīz* terhadap kitab ini dibubuhi tahun 1376 H/1956 M.

**b. *Al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah***

Judul panjang (lebih lengkap dari yang tertulis di sampul) kitab ini, seperti tertera di halaman tiga, adalah *al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah wa al-Fuyūḍāt al-Ilāhiyyah fī aṭ-Ṭarīqah al-Qādiriyyah wa an-Naqsyabandiyah*. Seperti diisyaratkan oleh judulnya, kitab ini membahas berbagai hal berkaitan dengan TQN. Meskipun judulnya berbahasa Arab, kitab setebal 90 halaman dengan tulisan Arab pegon ini memakai bahasa Jawa “*kelawan tembung ngoko/ora boso*” (dengan bahasa *ngoko*/bukan bahasa halus) (Muslih, t.th.(b): 3). Muslih memberikan alasan mengapa dia memakai bahasa Jawa *ngoko* dalam kitabnya ini, yaitu “*supaya gampang difaham lan diapalake sarta dingamalake dening para wong kang wus padha bai'at tarekat*

*Qadiriyyah lan Naqsyabandiyah ana ing ngersane guru mursyid/khalifah kang wus diizini kelawan izin kang shahih*” (supaya mudah dipahami, dihafalkan, serta diamalkan oleh orang-orang yang telah berbai’at TQN di hadapan *mursyid/khalifah* yang telah mendapat izin yang sah) (Muslih, t.th.(b): 3). Namun demikian, kitab ini diawali dengan prolog yang pembukanya, sepanjang satu halaman penuh, memakai bahasa Arab, yang judulnya mengutip al-Qur’an, surat *al-Jinn*/72: 16 (Muslih, t.th.(b): 2).

Setelah prolog, Muslih mulai masuk ke *muqaddimah*, yang di dalamnya dia membahas “*mabādī ‘ilmi aṭ-ṭarīqah al-mu‘tabarah kang sepuluh*” (sepuluh prinsip ilmu tarekat muktabarah), yang meliputi: (1) “*arane ṭarīqah*” (nama tarekat), (2) “*pelanggerane ilmu ṭarīqah*” (pedoman ilmu tarekat), (3) “*mauḍū‘ /sumeleh-e ilmu ṭarīqah* (topik/duduk persoalan ilmu tarekat), (4) “*ṣamrah-e ilmu ṭarīqah*” (buah dari ilmu tarekat), (5) “*hukume ilmu ṭarīqah*” (hukumnya ilmu tarekat), (6) “*utamane ilmu ṭarīqah*” (keutamaan ilmu tarekat), (7) “*nisbat-e ilmu ṭarīqah maring liya-liyane*” (kaitan antara ilmu tarekat dengan ilmu-ilmu lainnya), (8) “*wāḍi‘-e/wong kang nyelehake ilmu ṭarīqah*” (peletak dasar ilmu tarekat), (9) “*istimdād-e/methil-e ilmu ṭarīqah*” (landasan ilmu tarekat), dan (10) “*masā’il-e/masalah-masalah ilmu ṭarīqah*” (permasalahan dalam ilmu tarekat) (Muslih, t.th.(b): 4-19).

Pada bagian berikutnya, Muslih membahas bab-bab (*faṣḥ*) berkenaan dengan menjalani tarekat, dimulai dengan bab tentang keutamaan zikir

(Muslih, t.th.(b): 20-21); kemudian bab adab murid terhadap guru tarekat (Muslih, t.th.(b): 27-33); selanjutnya bab tentang silsilah TQN, yang dibahas dua kali, yaitu yang membahas silsilah TQN secara global (Muslih, t.th.(b): 34), dan yang membahas silsilah TQN secara rinci (Muslih, t.th.(b): 62-62); berikutnya bab tentang cara menjalani zikir TQN (Muslih, t.th.(b): 37-43); selanjutnya bab mengenai jalan yang bisa mengantarkan sampai kepada Tuhan (Muslih, t.th.(b): 44); kemudian bab yang membahas *muraqabah* (Muslih, t.th.(a): 45-47); dan bab tentang *khataman* TQN (Muslih, t.th.(b): 76-83). Selain ditulis dalam bentuk bab-bab, di sela-sela bab-bab tersebut terkadang juga diselingi hal-hal lain, yaitu beberapa tanya-jawab berkenaan dengan tarekat (Muslih, t.th.(b): 10-19), beberapa penjelasan tentang hukum berkenaan dengan bai'at (Muslih, t.th.(b): 56-61), pemberitahuan khusus (*tanbīhāt*, dan bahasan yang didahului dengan ungkapan perintah “*i‘lam*”)<sup>3</sup> (Muslih, t.th.(b): 22-26, 36, 65), dan beberapa faedah (*fawā'id*) bacaan-bacaan tertentu, seperti shalawat untuk memperluas rezeki dan memperbaiki budi-pekerti (*li tawṣī‘ al-arzāq wa taḥsīn al-akhlāq*), do’a sesudah zikir TQN, do’a sesudah membaca *‘atāqah ṣugrā* (membaca *lā ilāha illa Allāh* 70.000 kali), do’a keluar dari kesulitan (*al-faraj*), dan do’a *ḥusn al-khātimah* (Muslih, t.th.(b): 84-88).

---

<sup>3</sup> Setelah istilah *tanbīh* dan *i‘lam*, terkadang Muslih mengikutinya dengan ungkapan “*weruho siro*” (ketahuilah...). Pemaparan Muslih tentang *laṭā’if*, misalnya, diberikan pada *tanbīh* setelah bab mengenai silsilah TQN secara global, dengan diberi sub-judul *tanbīh, weruho sira sak temene menungso iku disungsun laṭā’if sepuluh* (ketahuilah bahwa sesungguhnya manusia itu tersusun dari sepuluh *laṭā’if*) (Muslih, t.th.(b): 36).

Kitab *al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah* ini juga disertai dengan komentar, persetujuan, dan sanjungan (*taqārīẓ*) di bagian depan (sebanyak dua halaman) dan di bagian belakang sebelum daftar isi (sebanyak satu halaman). *Taqārīẓ* tersebut dari 16 tokoh TQN, yaitu (1) ‘Utsman ibn ‘Abd ar-Rahman Mranggen, (2) Ahmad Muthahhar ibn ‘Abd ar-Rahman Mranggen, (3) Masruhan Ihsan Mranggen, (4) Zubair ibn ‘Umar Salatiga, (5) ibn Marto Wikromo Parakan, (6) Nawawi Ihsan Parakan, (7) Midhan ‘Abd al-Mannan Purwodadi, (8) Shafwan Purwodadi, (9) Sayyid Shalih ibn ‘Abd ar-Rahman al-Habsyi Pemalang, (10) ‘Abd al-Halim Majalengka, (11) ‘Abd ar-Rahman al-Husain Kendal, (12) Zain al-‘Abidin Dimiyati Pekalongan, (13) Ahmad ibn ‘Abd al-Mannan al-Husni Malang, (14) Menur Singaraja Bali, (15) Ibrahim Khalil Semarang (Muslih, t.th.(b): t.h), dan (16) Basri ‘Abd asy-Syukur Salatiga (Muslih, t.th.(b): 89). Selain itu, kitab ini juga dilengkapi dengan tanggal penyelesaian penulisan kitab, yaitu pada hari Senin, 27 Rajab 1382 H/25 Desember 1962 M (Muslih, t.th.(b): 88), dan daftar isi (Muslih, t.th.(b): 90).

### **c. *Risalah Tuntunan Ṭarīqah***

Seperti halnya *al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah*, kitab *Risalah Tuntunan Ṭarīqah* juga memakai bahasa Jawa, dengan tulisan Arab pegon. *Risalah Tuntunan Ṭarīqah* ini terdiri dari dua jilid. Pada jilid yang pertama (*al-juz’ al-awwal*), kitab setebal 62 halaman ini diawali dengan komentar dan persetujuan

(*taqrīẓāt*) berbahasa Arab dari empat tokoh, yaitu Kyai Arwani Kudus, Kyai ‘Adlan Jombang, Kyai Masruhan Mranggen, dan Kyai Muradi Mranggen (Muslih, t.th.(c), I: 1); yang diikuti dengan pengantar berbahasa Jawa halus dari Kyai Arwani Kudus (Muslih, t.th.(c), I: 2); baru kemudian masuk ke *muqaddimah al-kitāb* dari sang pengarang (Muslih, t.th.(c), I: 3-4),

Setelah *muqaddimah al-kitāb*, dengan memakai bahasa Jawa halus, dari sang pengarang, kitab *Risalah Tuntunan Ṭarīqah* ini kemudian diteruskan dengan pembahasan beberapa bab (*faṣḥ*) dan tanya-jawab, dengan memakai bahasa Jawa *ngoko*. Bab-bab dalam kitab ini meliputi: bab tentang karakteristik mukmin sejati (*ṣādiq*); tentang cara menjalani TQN, tentang zikir *ḥifẓ al-anfās*, dan tentang kewajiban orang awam untuk *ngaji* tarekat (Muslih, t.th.(c), I: 7-39). Sedangkan tanya-jawab meliputi beberapa persoalan, yaitu: pengertian *ṭarīqah mu‘tabarah*; tentang hukum orang yang menyerahkan diri secara total kepada *mursyid*; tentang alasan mengapa surat *al-Jinn/72: 16* dijadikan landasan untuk menjalani tarekat; tentang alasan mengapa ketika zikir, kepala “*digedhek-gedhekake*” (digeleng-gelengkan) ke kanan dan ke kiri; dan tentang alasan mengapa zikir *nafy-iṣbāt* dimulai dengan menggelengkan kepala ke arah kanan (Muslih, t.th.(c), I: 40-53, 55-61). Di sela-sela tanya-jawab, Muslih juga memberikan keterangan tambahan (*far‘*) berkaitan dengan sepuluh *laṭā’if* yang ada pada diri manusia (Muslih, t.th.(c), I: 54-55). Jilid pertama kitab *Risalah Tuntunan Ṭarīqah* ini diakhiri dengan daftar isi (Muslih, t.th.(c), I: 62).

Jilid kedua (*al-juz' as-sānī*) dari kitab *Risalah Tuntunan Ṭarīqah* dibuka dengan prolog (yang diberi istilah oleh sang pengarang dengan *al-Asas*) dengan memakai bahasa Jawa halus (Muslih, t.th.(c), II: 1). Sesudah prolog, Muslih memberikan *muqaddimah* yang agak panjang berkenaan dengan cara duduk ketika berzikir, dan persiapan-persiapan ketika akan melakukan zikir (Muslih, t.th.(c), II: 2-29). *Muqaddimah* ini diakhiri dengan *tanbīh*, bahwa orang yang akan melakukan zikir hendaknya dalam keadaan suci (Muslih, t.th.(c), II: 30). Setelah memberikan *muqaddimah*, Muslih memberikan pembahasan secara rinci tentang 20 macam *muraqabah* (Muslih, t.th.(c), II: 31-59). Bagian berikutnya adalah tentang faedah-faedah bacaan tertentu (*fawā'id mansyūrah*), yaitu shalawat *tausī' al-arzāq* (memperluas rezeki), *du'a' al-faraj* (doa keluar dari kesulitan), *daf' al-a'dā'* (doa mengalahkan musuh), *an-najāh 'an al-muṣībah* (doa terhindar dari musibah), *tashīl sakarāt al-maut* (mempermudah sakaratul maut), dan *sayyid al-istigfār* (Muslih, t.th.(c), II: 60-75). Kitab ini diakhiri dengan daftar isi (Muslih, t.th.(c), II: 76-78), tanpa keterangan kapan kitab ini selesai ditulis.

### 3. Kyai Romli Tamim dan Karyanya, *Ṣamrah al-Fikriyyah*

Kyai Romli Tamim hidup sezaman dengan kyai Hasyim Asy'ari (Tebuireng) dan kyai Wahab Hasbullah (Tambak Beras). Hanya saja kalau dua yang disebut terakhir itu lebih dikenal dengan kerja-kerja keulamaannya, kyai Romli Tamim

lebih dikenal dengan wejangan-wejangan sufistiknya (Hadi, 2011: 101). Wejangan-wejangan sufistiknya itu disampaikan kepada para muridnya di majelis sufi di Rejoso, Jombang, yang pada saat itu, sekitar tahun 1970-an, berjumlah 150 orang. Dua di antara muridnya yang terkenal adalah Syaikh Usman Nadi dari Sawa Puluhan Surabaya (ayah dari kyai Asrori Kedinding) dan Syaikh Shohibur Rohman bin Anwar (atau lebih dikenal sebagai Abuya Shohib Jepara) (Hadi, 2011: 101, 109).

Atas inisiatif kyai Romli, wejangan-wejangan sufistiknya tersebut kemudian didiktekan kepada para muridnya, dan murid utamanya, Syaikh Usman Nadi, diperintahkannya untuk mengumpulkannya menjadi satu *risālah* dan diberi judul *Šamrah al-Fikriyyah* (Hadi, 2011: 110). Kitab yang lengkapnya berjudul *Šamrah al-Fikriyyah: ar-Risālah fī silsilati aṭ-Ṭarīqatain al-Qādiriyyah wa an-Naqsyabandiyah* ini diawali dengan pembukaan, berupa *khuṭbah al-kitāb*, yang menerangkan bertemunya (*kumpule*) silsilah tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah (halaman 1).

Setelah *khuṭbah al-kitāb*, kitab ini membahas tiga-belas bab. Tiga-belas bab tersebut meliputi: (1) *pertingkahe talqin lan bai'at kangge ṭariqah karo* (tata-cara *talqīn* dan *bai'at* dua tarekat), (2) *pertingkahe ngelakoni ṭariqah Qadiriyyah* (tata-cara menjalani tarekat Qadiriyyah), (3) *pertingkahe ngelakoni ṭariqah Naqsyabandiyah* (tata-cara menjalani tarekat Naqsyabandiyah), (4) *dalane tumeka maring Allah* (jalan yang mengantarkan untuk sampai kepada Allah), (5) *muraqabah*, (6) *silsilah ṭariqah Qadiriyyah lan Naqsyabandiyah*, (7)



*khatamane wirid ṭariqah Qadiriyyah lan Naqsyabandiyah*, (8) *kidhik-kidhike zikir Naqsyabandi lan Qadiri* (jumlah minimal zikir Naqsyabandi dan Qadiri), (9) *kautamaane zikir* (keutamaan zikir), (10) *tafakkur*, (11) *pangkat-pangkate tafakkur* (tingkatan-tingkatan *tafakkur*), (12) *rukune iman*, (13) *rukune islam*.

Selain tiga-belas bab di atas, kitab ini juga memuat dua *tanbīh* (*pepiling*: pengingat). *Tanbīh* yang pertama, di sela-sela bab ke-2 dan ke-3, tentang tata-cara berzikir *lā ilāha illa Allāh* (halaman 4-5), sedangkan *tanbīh* (*paemut*: pengingat) yang kedua, setelah pembahasan rukun Islam (bab ke-13), berkenaan dengan cara mencari guru yang bisa mengantarkan keselamatan (*kawilujengan*) dunia akherat (halaman 42-45).

Setelah pembahasan ketiga-belas bab di atas, kitab ini diakhiri dengan penutup (*khātimah*). Di dalam *khātimah* ini, kyai Ramli memberikan pembahasan tentang *maʿrifat*, *syarīʿat*, *ṭarīqah*, dan *ḥaqīqāh* (halaman 44-47). Kitab setebal 48 halaman ini aslinya berbahasa Jawa ngoko bertuliskan Arab pegon, kemudian diterjemahkan ke Bahasa Indonesia dengan dua versi: versi pertama diterbitkan oleh kelompoknya Kyai Dimyati Ramli, berjudul *Ṣamrah al-Fikriyyah: Risalah Silsilah Thoriqot Qodiriyyah dan Naqsyabandiyah*, sedangkan versi kedua diterbitkan oleh kelompoknya Kyai Mujib Mustaʿin Ramli, berjudul *Terjemah Kitab Tsamratul Fikriyyah*.

#### 4. Abah Anom dan Karyanya, *Miftāḥ as-Ṣudūr*

Abah Anom merupakan gelar dalam bahasa Sunda yang artinya “bapak atau kyai muda” yang diberikan kepada Kyai Haji Ahmad Shahibul Wafa’ Tajul ‘Arifin (Mulyati, 2006: 216), karena ketika baru berusia 18 tahun, dia sudah menjadi wakil *talqīn* yang memiliki kewenangan untuk mewakili ayahnya, Abah Sepuh, dalam mem-*bai‘at* orang-orang yang mau masuk TQN (Mulyati, 2006: 216), dan pada usia 35 tahun sudah membantu Abah Sepuh, yang bernama lengkap Syaikh Haji Abdullah Mubarak ibn Nur Muhammad, dalam membimbing para santri di pesantren Suryalaya (Solihin, 2005: 219). Posisinya yang tinggi itu diraihinya karena ketekunannya dalam belajar ilmu hikmah dan tarekat serta bela diri di beberapa pesantren di Jawa Barat, seperti di Cicariang, Gentur, dan Jambudipa (kabupaten Cianjur), dan Cireungas dan Cimalati (kabupaten Sukabumi), serta pesantren di Kaliwungu, Kendal, Jawa Tengah, dan pesantren di Bangkalan, Jawa Timur (Solihin, 2005: 218-219; Mulyati, 2006: 216).

Pada usia 23 tahun, yaitu pada tahun 1938, Abah Anom yang lahir pada tanggal 1 Januari 1915 ini pergi ke kota suci Mekkah untuk melanjutkan pendidikannya selama tujuh bulan di bidang tasawuf dan tarekat di bawah bimbingan Syaikh Ramli dari Garut, yang menjadi wakil Abah Sepuh di Jabal Qubaisy, Mekah (Mulyati, 2006: 217). Dalam *ḥalaqah* dengan Syaikh Ramli ini, Abah Anom belajar kitab *Sirr al-Asrār* dan *al-Gunyah li Ṭālib Ṭarīq al-Ḥaqq* karya Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (Praja, dalam Nasution (ed.), 1990:

117; Solihin, 2005: 219). Setelah menyelesaikan pendidikannya di Mekah, pada tahun 1939 Abah Anom kembali ke pesantren Suryalaya untuk membantu ayahnya, sampai tahun 1953 di usianya yang ke-38 Abah Anom menggantikan Abah Sepuh untuk memimpin pesantren (Mulyati, 2006: 217) yang didirikan 10 tahun sebelum kelahiran Abah Anom tersebut (Solihin, 2005: 218).

Selain menjadi pimpinan pesantren Suryalaya, Abah Anom telah memberikan banyak kontribusi kepada masyarakat dan negara, sehingga mendapatkan beberapa penghargaan, seperti penghargaan Satya Lencana Bhakti Sosial atas dedikasi sosialnya, penghargaan Kalpataru atas dedikasinya untuk pelestarian lingkungan, penghargaan dari Gunung Djati Batalion 329 atas dedikasinya untuk keamanan regional, penghargaan tahun 1961 dari Gubernur Jawa Barat (Mashudi) atas rintisan di bidang teknologi pertanian (Mulyati, 2006: 217-218). Kontribusi Abah Anom di bidang pendidikan, politik, dan sosial juga ditunjukkannya dengan mendirikan Yayasan Serba Bakti tahun 1961, dan pendirian 22 pondok inabah pada tahun 1980 (Mulyati, 2006: 217).

Selain berbagai kontribusi di atas, Abah Anom juga memberikan kontribusi di bidang kepenulisan. Pada masa Abah Sepuh, pengajaran kepada masyarakat dan para pengikut TQN lebih banyak berupa pengajaran secara lisan, dan baru pada masa Abah Anom ajaran-ajaran yang dijadikan pedoman bagi para pengikut TQN dibukukan secara tertulis di dalam kitab *Miftāḥ aṣ-Ṣudūr* (Mulyati, 2006: 215).

Kitab yang lengkapnya berjudul *Miftāḥ aṣ-Ṣudūr li at-Tabarruk fī Ṭarīq ar-Rabb al-Gafūr, al-Majmū' min Kalām al-'Ulamā' al-Kibār* ini terdiri dari dua jilid. Jilid pertama (*al-Juz' al-Awwal*), terdiri dari *muqaddimah* dan empat bab (*faṣḥ*). Dalam *muqaddimah*, Abah Anom menekankan pentingnya zikir kepada Allah sebagai jalan yang dapat menghubungkan manusia dengan Tuhannya. Selain itu, Abah Anom juga menyatakan bahwa kitabnya ini merupakan kumpulan (*al-jam'*) dari beberapa kitab, di antaranya *Sirr al-Asrār, al-Gunyah li Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq, Jāmi' Uṣūl al-Auliya', Khazīnah al-Asrār, Qalā'id al-Jawāhir, Fath al-'Ārifīn, Tanwīr al-Qulūb, Fuyūḍāt Rabbānī, dan Minah as-Sanniyah*.

Setelah *muqaddimah*, Abah Anom memberikan penjelasan (*bayān*) terhadap empat persoalan dalam empat bab. Bab pertama, penjelasan tentang inti zikir *nafy-iṣbāt* (*fī bayān māhiyati an-nafy wa al-iṣbāt*). Bab kedua, penjelasan tentang cara zikir *jahr* (*fī bayān kaifiyati ḡikr al-jahr*). Bab ketiga, penjelasan tentang asal *talqīn* dan *bai'at* (*fī bayān aṣl at- talqīn wa al-'ahd*). Bab keempat, penjelasan tentang wajibnya menyebut *sanad* tarekat (*fī bayāni ḡikr al-asānīd fī kulli at-ṭuruq*). Jilid pertama ini ditutup dengan penjelasan tentang cara zikir harian dan *khatam Qadiriyaḥ wa Naqsyabandiyah* (*fī bayāni kaifiyati al-yaumiyah wa khatm al-Qadiriyaḥ wa an-Naqsyabandiyah*).

Jilid kedua (*al-juz' aṣ-ṣānī*), yang terdiri dari dua bab, yaitu bab kelima dan keenam, melanjutkan pembahasan dalam jilid pertama. Pada bab kelima, Abah Anom memberikan penjelasan tentang mengingat Allah dan efeknya bagi

pendidikan ruhani (*fī bayāni ḥikmah Allāh wa asarihi fī at-tarbiyah ar-rūḥiyyah*).

Sedangkan pada bab keenam, dia memberikan penjelasan tentang menjauhkan diri dari syaitan dengan berzikir kepada Allah (*fī bayāni iḍnā'i asy-syaiṭān bi ḥikmah Allāh*). Dengan demikian, jika digabungkan, dua jilid kitab Abah Anom ini terdiri dari *muqaddimah* dan enam bab (*faṣl*).

## **B. Ajaran *Sulūk* Menuju *Wuṣūl* dalam Enam Kitab Karya Empat Mursyid TQN**

Menurut kitab-kitab para *mursyid* TQN di atas, ada tiga jalan yang bisa mengantarkan seorang *sālik* untuk bisa *wuṣūl* kepada Allah. Dalam kitab *Fath al-‘Arifin* karya Ahmad Khatib Sambas (t.th: 5-6) dikatakan:

“Telah berkata *ahl at-tariqah* akan jalan yang menyampaikan kepada Allah *ta’ala* itu tiga syaratnya: pertama, *ḥikmah khāfi*, yakni zikir dengan pikiran, yang dihadapkan hati yang disunyikan daripada sekalian *khawāṭir*, yaitu jangan ingatkan barang yang telah lalu dan yang lagi akan datang dan yang sekarang ini, dan jangan lengah mata yang di dalam pandangan mata, dan jangan lengah pikiran yang lain daripada Allah *ta’ala*; dan kedua, *murāqabah*, artinya mengintai-ngintai hati kepada Allah *ta’ala* seperti kucing mengintai-ngintai tikus yang masuk di dalam suatu lubang, serta menanti limpah kurnia yang tiada terhingga; dan ketiga, hadir berkhidmat dengan syaikh, yakni guru yang memberi bekas bagi *tawajjuh* dan *jam’iyyah*.”

Sedangkan dalam kitab *al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah* Kyai Muslih (t.th (b): 44) menyatakan:

“Ngendika sapa *ahl at-tariqah*: dalan kang neka’ake maring gusti Allah iku telu: (1) *ḥikmah khāfi*, tegese zikir kang samar ana jerone *laṭā’if* kang diadhepake maring Allah tur disepi’ake saking kabeh *khawāṭir* (aja eling perkara kang wus keliwat lan kang bakal teka) lan aja eling ing liyane Allah; (2) *murāqabah*, tegese nginjen-injene ati ing Allah, kaya nginjen-injene kucing ing tikus sarta ngarep-arep lubere *faḍalahe* Allah; (3)

*ngelanggengake ḥaḍīr lan rābiṭah lan khidmah maring guru kang aweh labet jam'iyah lan kaifiyah."*

Sementara dalam kitabnya yang lain, *'Umdah as-Sālik fī Khair al-Masālik* karya Kyai Muslih (t.th. (a): 79, 81, 83) dinyatakan:

إنَّ في الطريق التي توصل العبد إلى الله تعالى ثلاث أشغال: الأول، الذكر الخفي بقلبه الموجّه إلى الله تعالى الخالي عن الخواطر و الهواجس، و لا يستحضر ما مضى و لا ما يستقبل و لا يتذكر إلا الله. و الثانية، المراقبة بعين بصيرته إلى الله تعالى، كهرة جالسة مراقبة إلى جحر الفأرة و كانت مستغرقة إلى جحرها لا تتحرك منها شعرة، و ينتظر المراقب الفيض من الله تعالى، و ملاحظ وروده على موروده و هو لطيفة من لطائفه، و هذه اللطيفة يقال لها مورد الفيض. و الثالثة، ملازمة الجمعية و الحضور و التوجه إلى الله تعالى و خدمة الشيخ الملقّن و الرابطة معه، وهي عبارة عن حفظ السالك صورة شيخه في مدركه أو في قلبه، أو يتصور صورته بأنها صورة شيخه لأنّ ذلك يجره إلى مراقبة ربه و لدفع وسوسة الشيطان و ترك الإثم و العدوان، فإنه إذا هم بمعصية يتمثل له الشيخ فيبينزجر عن فعلها إن كان ربطه كاملا على محبة دائما.

Sementara itu, dalam kitab *Ṣamrah al-Fikriyah* karya Kyai Ramli (t.th: 9) dinyatakan:

*"wus ngendika ahl at-ṭarīqah, dalan kang neka'ake maring Allah ta'ala iku telung perkara: (1) ḡikr khafī (zikir samar) iya iku zikir kelawan ati kang den adepake maring Allah tur den sepi'ake songko eling maring perkara kang wus keliwat lan kang bakal teka, balik mung muhung eling marang Allah belaka; (2) murāqabah (nginjen-nginjene ati maring Allah), kaya dene kucing andingki' (nginjen-injen) tikus, kanthi ngarep-arep lubere kanugrahan songko gusti Allah; (3) netepake ḥaḍīr lan khidmah (lumadi) maring guru kang wus paring labet zikir, tawajjuh, kaifiyah, lan jam'iyah."*

Sedangkan dalam kitab *Miftāh as-Ṣudūr* karya Abah Anom, dinyatakan:

"Sesungguhnya dzikir itu adalah menjadi sebab *wusulnya* manusia kepada Allah SWT, dan menjadi sebab pula manusia dapat *mahabbah* kepada-Nya" (1970, I: 24). "Martabat *wusul* (sampai kepada Allah) adalah tiga perjalanan: pertama, Islam, kedua, iman, ketiga ihsan" (1975, II: 33). "Adapun seseorang hamba Allah, jika ia kekal sibuk dalam ibadah, berada dalam maqam Islam atau maqam syari'at. Apabila amal itu berpindah kepada hati dengan kebersihan dan sunyi daripada kejahatan, berisi dengan kebajikan

sempurna ikhlas, maka orang itu berada dalam maqam iman atau maqam tarekat. Apabila manusia itu sampai kepada martabat ibadat untuk Allah semata-mata, seakan-akan Allah melihatnya, maka ia berada dalam maqam ihsan atau maqam hakikat” (1975, II: 33-34). “Guru-guru atau syekh itulah yang merupakan *ṭarīqah* atau jalan kepada Allah, petunjuk liku-liku daripada jalan itu. Mereka merupakan pintu terakhir yang akan membawa muridnya masuk menempuh jalan mencapai Tuhan.” (1970, I: 37). “Peningkatan silsilah ini menghamburkan berbagai rahasia *tajalliyāt* dan berkat yang ditunjukkan dengan *tawajjuh* kepada-Nya, dengan niat yang bulat dan kehendak yang satu tunggal untuk menyampaikannya” (1970, I: 36-37).

Dari pernyataan-pernyataan di atas, tiga jalan yang bisa mengantarkan seorang *sālik* untuk *wuṣūl* kepada Allah itu adalah: 1) *ẓikr khāfi*, 2) *muraqabah*, dan 3) *ḥādir*, *khidmah*, *tawajjuh* atau *rābiṭah* dengan syaikh yang telah menganugerahi *jam’iyyah* dan *kaiḥiyyah*. Maksud dari kedua jalan, dari tiga jalan, itu secara ringkas sudah dijelaskan dalam pernyataan-pernyataan di atas. *Ẓikr khāfi* adalah aktivitas “mengosongkan dan mengisi,” yaitu, di satu sisi, mengosongkan hati dari selain Allah, dengan tidak memasukkan ke dalamnya berbagai persoalan masa lalu, masa sekarang, maupun masa datang, dan, di sisi lain, mengisi hati hanya dengan ingatan kepada Allah semata. Sedangkan *muraqabah* artinya berkontemplasi<sup>4</sup> tentang Allah, dengan memfokuskan pikiran dan hati kepada Allah, serta menunggu limpahan karunia yang tiada terhingga dari-Nya, seperti kucing yang dengan waspada mengintai targetnya, yaitu tikus yang masuk di dalam suatu lubang. Untuk rincian lebih detail mengenai *ẓikr khāfi*, *muraqabah*

---

<sup>4</sup> Kontemplasi adalah “renungan ... dengan kebulatan pikiran atau perhatian penuh” (Sugono, [dkk]., 2008: 805)

dan jalan yang ketiga (*ḥāḍir, khidmah, tawajjuh* atau *rābiṭah*) akan dipaparkan pada bagian berikut.<sup>5</sup>

### 1. *Ẓikīr Khāfi*

Sebagaimana dijelaskan secara ringkas dalam uraian sebelumnya, *ẓikīr khāfi* adalah aktivitas “mengosongkan dan mengisi,” yaitu, di satu sisi, mengosongkan hati dari selain Allah, dengan tidak memasukkan ke dalamnya berbagai persoalan masa lalu, masa sekarang, maupun masa datang, dan, di sisi lain, mengisi hati hanya dengan ingatan kepada Allah semata.

Untuk lebih memahami tentang jalan yang pertama untuk *wuṣūl* kepada Allah ini, yaitu *ẓikīr khāfi*, perlu diketahui praktek zikir secara umum dalam TQN. Praktek zikir dalam TQN dibagi ke dalam dua bagian secara berurutan: yang pertama adalah praktek zikir menurut Qadiriyyah, kemudian yang kedua adalah praktek zikir menurut Naqsyabandiyah. Praktek kedua zikir itu dipaparkan dalam Sambas, t.th: 3-5; Muslih, t.th.(a): 40-45; Arifin, 1990, I: 274-275; Tamim, t.th: 7-8, seperti berikut ini.

---

<sup>5</sup> Pemaparan tentang *ẓikīr khāfi* dan *murāqabah*, khususnya konsep Kyai Muslih, pada awalnya merupakan makalah komprehensif, yang setelah mengalami pengembangan, kemudian, berdasarkan *Panduan Akademik Program Pascasarjana 2012-2013 IAIN Walisongo Semarang*, halaman 181, juga *Panduan Akademik Pascasarjana 2015-2016 UIN Walisongo*, halaman 193, “makalah komprehensif akan menjadi salah satu bab atau bagian ... dari disertasi” sekarang. Dan untuk memenuhi syarat untuk diajukan dalam Ujian Tertutup, yaitu “artikel di media massa atau artikel ilmiah dalam jurnal ilmiah serendah-rendahnya tingkat nasional (memiliki ISSN) yang terkait dengan tema (atau sebagian tema) penelitian disertasinya” (*Panduan Akademik 2012-2013*, halaman 147, dan *Panduan Akademik 2015-2016*, halaman 153), maka versi bahasa Inggris dari bagian ini diterbitkan dalam *Jurnal Teosofia, Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, vol.1, no.1, 2012: 19-50, dengan judul, “Theory of Latha’if in the Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah: with Special Reference to Kyai Muslih al-Maraqi’s Concept.” Pengembangan lebih lanjut konsep *laṭā’if* dalam kaitannya dengan permasalahan kontemporer disajikan dalam paper penulis “Spiritual Wisdom to Terminate Religious Terrorism: Promoting Kyai Muslih’s Theory of *Laṭā’if* for a Harmonious Life,” yang dipresentasikan di *Annual International Conference for Islamic Studies (AICIS) XII*, 2012, di Surabaya.



Praktek zikir menurut Qadiriyyah adalah sebagai berikut: pertama, membaca *istigfār* tiga kali, kemudian membaca *ṣalawāt* juga tiga kali. Selanjutnya, membaca *lā ilāha illa Allāh* sebanyak 165 kali. Setelah membaca zikir *nafy-iṣbāt* ini, kemudian membaca *sayyidu-nā Muḥammad rasūl Allāh saw*, yang dilanjutkan dengan *ṣalawāt munjiyat*, lalu membaca *al-fātiḥah* yang dihadiahkan kepada para *masyāyikh* Qadiriyyah Naqsyabandiyah.

Sedangkan praktek zikir menurut Naqsyabandiyah disebut sebagai zikir *khāfi*, atau zikir *laṭā'if*, yang mengikuti prosedur berikut ini. Sebelum memulai zikir, pertama-tama, penganut TQN yang akan berzikir harus mengirim *al-fātiḥah* kepada Nabi Muhammad saw, kepada para *masyāyikh* TQN, kepada orang-orang yang beriman, baik yang masih hidup (*al-aḥyā'*) maupun yang sudah meninggal (*al-amwāt*).

Berikutnya, pelaku zikir membaca *istigfār* dan *ṣalawāt*, seraya menghadapkan hati kepada Allah dengan mengharapkan “melimpahnya anugerah Allah” berupa “sempurnanya cinta dan makrifat” kepada Allah,<sup>6</sup> dengan perantara (*wāsiṭah*) para syaikh (*al-masyāyikh*).

Selanjutnya pelaku zikir, dengan penglihatan hati, menghadirkan wajah (*tawajjuh*) guru yang men-*talqīn*-kan zikir. Setelah itu, pelaku zikir bisa mulai berzikir *ism aẓ-ẓāt* (*Allāh*) dengan pikiran, pertama-tama, diarahkan ke

---

<sup>6</sup> “Melimpahnya anugerah Allah” ini dalam istilah Muslih (t.th. (b): 41) dan Tamim (t.th.: 10) adalah “*lubere kanugrahane Allah*,” sedangkan “sempurnanya cinta dan ma ‘rifat” diistilahkan Muslih (t.th. (b): 41) dengan “*sempurnane dhemen lan ma ‘rifat*.”

*laṭīfah al-qalb*.<sup>7</sup> Setelah dirasakan bekerjanya zikir<sup>8</sup> pada *laṭīfah al-qalb*, selanjutnya pelaku zikir bisa melakukan zikir *ism aẓ-ẓāt* dengan mengarahkan pikiran ke *laṭīfah* yang kedua, yaitu *ar-rūḥ*. Berikutnya, ketika sudah dirasakan bekerjanya zikir pada *laṭīfah ar-rūḥ*, pelaku zikir melakukan zikir *ism aẓ-ẓāt* dengan mengarahkan pikiran ke *laṭīfah* yang ketiga, yaitu *as-sirr*. Begitu seterusnya dengan *laṭīfah* keempat (*al-khafī*), kelima (*al-akhfā*), keenam (*an-naḥs*), dan ketujuh (*al-qālab*).

Selain memberikan penanda kapan pelaku zikir bisa berpindah dari satu *laṭīfah* ke *laṭīfah* berikutnya, yaitu ketika telah nyata “*labet-e*” (bekerjanya) zikir pada *laṭīfah* yang sedang dikonsentrasikan (Muslih, t.th.(b): 42-43), kyai Muslih (t.th.(c), I: 16-22) memberikan rincian yang lebih detail, dengan menunjuk ke masing-masing *naḥs* dari ketujuh *laṭīfah* tersebut.<sup>9</sup> Misalnya, Muslih menyatakan bahwa pelaku zikir boleh berpindah dari *laṭīfah al-qalb* ke *laṭīfah ar-rūḥ* manakala telah nyata “*labet-e*” (bekerjanya) zikir pada *laṭīfah* yang sedang dikonsentrasikan, seraya mengharap anugerah Allah, yaitu “*an-naḥs al-lawwāmah sak balane kalah lan lenyap*” (*an-naḥs al-lawwāmah* dan

<sup>7</sup> Selama berzikir *ism aẓ-ẓāt* ini, pelaku zikir harus “*nemoake ilat-e maring cethak-e*” (mempertemukan [ujung] lidahnya dengan langit-langit mulut), seraya “*ngeremake meripat loro*” (memejamkan kedua mata) dan “*ndhengkluahe sirah-e*” (menundukkan kepala) (Muslih, t.th.(b): 41-42, Sambas, t.th: 4-5).

<sup>8</sup> Ungkapan “bekerjanya zikir” ini dalam kitab syaikh Sambas (t.th.: 5) diistilahkan dengan “gerak zikir di dalam hati,” sedangkan di kitab syaikh Romli Tamim (t.th: 7) diistilahkan dengan “*obah-musi’e zikir*,” kyai Muslih menyebutnya dengan “*usi’e*” (t.th.(b): 42-43) atau “*labet-e*” (t.th.(c), I: 16), Abah Anom (1990, I: 274) mengungkapkannya dengan “*waqa’at al-ḥarakah wa isytagalat*.”

<sup>9</sup> Sepanjang penelusuran penulis, di antara keenam kitab TQN, hanya kitab kyai Muslih yang mengaitkan perpindahan zikir *laṭā’if* dengan tujuh *naḥs*, sedangkan kitab syaikh Sambas, kyai Romli Tamim, dan Abah Anom tidak memberikan rincian demikian.

bala-tentaranya telah kalah dan sirna) dan telah muncul *an-nafs al-mulhamah*<sup>10</sup> yang berada pada *laṭīfah ar-rūḥ*.

Selanjutnya pelaku zikir bisa berpindah dari *laṭīfah ar-rūḥ* ke *laṭīfah as-sirr* manakala telah nyata “*labet-e*” (bekerjanya) zikir pada *laṭīfah* yang sedang dikonsentrasikan, seraya mengharap anugerah Allah, yaitu *an-nafs al-mulhamah* telah menguat dan masuk ke dalam *an-nafs al-muṭma’innah*. Begitu seterusnya dengan proses perpindahan dari satu *laṭīfah* ke *laṭīfah* berikutnya, sesuai dengan *nafs* masing-masing *laṭīfah*.<sup>11</sup>

Selanjutnya, Muslih (t.th.(a): 48) memaparkan efek diarahkannya zikir ke berbagai *laṭā’if*, yaitu حتى يتأثر بحرارته جميع البدن بحيث يحترق جميع أجزاء الفاسدة في (panasnya البدن و يتنور ما في البدن من أجزاء الصالحة بنور الجلالة فيحيط على محل اللطائف seluruh anggota badan sehingga terbakar seluruh bagian badan yang rusak dan bercahaya seluruh anggota badan yang baik dengan cahaya *lafz al-jalālāh* sehingga meliputi semua tempat *laṭā’if*).<sup>12</sup>

## 2. *Murāqabah*

Jalan kedua untuk *wuṣūl* kepada Allah adalah *murāqabah*, yang artinya berkontemplasi<sup>13</sup> atau melakukan perenungan dengan kebulatan pikiran dan perhatian penuh tentang Allah, dengan memfokuskan pikiran dan hati kepada

---

<sup>10</sup> Di kitab Muslih (t.th.(c), I: 17) tertulis *an-nafs al-muṭma’innah*, tapi agaknya yang dimaksud adalah *an-nafs al-mulhamah*, karena *an-nafs al-muṭma’innah* berada pada *laṭīfah* yang ketiga, *as-sirr*.

<sup>11</sup> Lebih detail tentang kaitan antara *laṭā’if* dengan *nafs* akan dipaparkan di bab IV.C, “Bidang Semantik yang Diperluas: *Laṭā’if* dan *Nafs Maḥmūdāh-Nafs Maẓmūmah*.”

<sup>12</sup> Sepanjang penelusuran penulis, di antara keenam kitab TQN, hanya kitab kyai Muslih yang menyebutkan efek dari zikir *laṭā’if* ini.

<sup>13</sup> Kontemplasi adalah “renungan ... dengan kebulatan pikiran atau perhatian penuh” (Sugono, [dkk]., 2008: 805)

Allah, serta menunggu limpahan karunia yang tiada terhingga dari-Nya, seperti kucing yang dengan waspada mengintai targetnya, yaitu tikus yang masuk di dalam suatu lubang.<sup>14</sup>

*Murāqabah* merupakan kelanjutan dari zikir *laṭā'if* tujuh, seperti disebutkan oleh Muslih (t.th.(b): 45) dan Tamim (t.th: 10): “*lan tatkala wus rampung saking zikir laṭā'if pitu, mangka ngaliha kelawan izine syaikh maring murāqabah rong-puluh...*” (dan ketika telah selesai dengan zikir *laṭā'if* tujuh, beralihlah dengan izin syaikh ke *murāqabah* dua-puluh). Kedua-puluh *murāqabah* itu dipaparkan dalam Sambas (t.th: 6-9), Muslih (t.th.(b): 45-57), dan Tamim (t.th: 11-23)<sup>15</sup> seperti berikut ini.

*Murāqabah* yang pertama adalah *aḥadiyyah*, yaitu berkontemplasi bahwa Allah itu esa (*aḥad*) baik di dalam zat, sifat, maupun *af'āl*-Nya, dan mengingat-ingat sifat *kamāl* (sempurna) Allah, mustahil *nāqis* (tidak sempurna), dan mengingat-ingat 20 sifat wajib Allah, dan 20 sifat mustahil bagi-Nya. *Murāqabah* yang pertama ini bersandar pada al-Qur'an surat *al-Iklās*/112: 1. Efek dari *murāqabah aḥadiyyah* ini adalah melimpahnya (*al-faiḍ*) anugerah (*faḍl*) Allah dari enam arah: atas, bawah, depan, belakang, kiri, kanan (Sambas, t.th: 6; Muslih, t.th.(b): 45-46; Tamim, t.th: 11).

*Murāqabah* yang kedua adalah *ma'iyyah*, yaitu mengkontemplasikan “kebersamaan” (*bareng-e*) Allah, dalam artian *ma'nawi* (: tidak bisa diketahui

---

<sup>14</sup> Sambas (t.th: 5-6), Muslih (t.th.(a): 44), dan Tamim (t.th: 10) memaknai *murāqabah* sebagai “mengintai” (“*nginjen-injen*,” atau “*andingkik*”), yaitu fokus pada target yang dituju, “seperti kucing yang sedang mengintai tikus” (“*nginjen-injen-e kucing ing tikus*”).

<sup>15</sup> Sepanjang penelusuran penulis, dalam kitab *Miftāḥ as-Ṣudūr* Abah Anom tidak memberikan rincian tentang *murāqabah*.

keadaan kebersamaan itu, “*ora kena dikaweruhi tingkah-e oleh-e mbareng-i*”), dalam segenap keadaan kita. *Murāqabah* yang kedua ini bersandar pada al-Qur’an surat *al-Ḥadīd*/57: 4. Efek dari *murāqabah ma’iyyah* ini juga melimpahnya anugerah Allah dari enam arah (*al-jihāt as-sitt*) ((Sambas, t.th: 6; Muslih, t.th.(b): 46; Tamim, t.th: 11).

*Murāqabah* yang ketiga adalah *aqrabiyyah*, yaitu berkontemplasi bahwa Allah itu “lebih dekat” (*luwih parek*), dalam artian *ma’nawi*, kepada kita dibandingkan dengan dekatnya kita dengan urat leher (*otot iringan-e gulu*), pendengaran telinga (*pengrungune kuping*), penglihatan mata (*peningale meripat*), penciuman hidung (*pengambune irung*), perasa lidah (*rasane ilat*), pikiran hati (*pikirane ati*) kita. *Muqārabah* ketiga ini bersandar pada al-Qur’an surat *Qāf*/50: 16. Efek dari *murāqabah aqrabiyyah* adalah melimpahnya anugerah Allah ke dalam *laṭīfah an-nafs* dan lima *laṭā’if* pada ‘*alam al-’amr*: *al-qalb*, *ar-rūḥ*, *as-sirr*, *al-khafī*, dan *al-akhfā* (Sambas, t.th: 6; (Muslih, t.th.(b): 47-48); Tamim, t.th: 12).

*Murāqabah* yang keempat disebut *al-maḥabbah fī ad-dā’irah al-ūlā*, yaitu mengkontemplasikan *maḥabbah* (*dhemmen-e*) Allah kepada kita dan *maḥabbah* kita kepada Allah pada level yang pertama (*maqām kang awwal*), serta mengkontemplasikan 99 *al-Asmā’ al-Ḥusnā* (Sambas, t.th: 7; Tamim, t.th: 14; Muslih, t.th.(b): 48-49). *Murāqabah* yang kelima disebut *al-maḥabbah fī ad-dā’irah as-sāniyah*, yaitu mengkontemplasikan *maḥabbah* (*dhemmen-e*) Allah kepada kita dan *maḥabbah* kita kepada Allah pada level

yang kedua (*maqām kang kaping pindho*), serta mengkontemplasikan sifat *ma‘āni* dan *ma‘nawiyyah* Allah (Sambas, t.th: 7; Tamim, t.th: 15; Muslih, t.th.(b): 49). *Murāqabah* yang keenam disebut *al-maḥabbah fī dā‘irah al-qaus*, yaitu mengkontemplasikan *maḥabbah* (*dhemen-e*) Allah kepada kita dan *maḥabbah* kita kepada Allah pada level yang lebih dekat lagi, yang diumpamakan sepanjang busur panah (*qadar sak gendhewa*). Ketiga *murāqabah* yang disebut terakhir ini bersandar pada al-Qur’an surat *al-Mā‘idah*/5: 54 (Sambas, t.th: 7; Tamim, t.th: 15; Muslih, t.th.(b): 50), dan efek dari ketiga *murāqabah* ini adalah melimpahnya anugerah Allah ke dalam *laṭīfah an-nafs* (Sambas, t.th: 7; Tamim, t.th: 15; Muslih, t.th.(b): 49).

*Murāqabah* yang ketujuh disebut *wilāyah al-‘ulyā*, yaitu mengkontemplasikan Allah yang telah menciptakan *wilāyah* para malaikat. *Murāqabah* ini bersandar pada surat *al-Ḥadīd*/57: 3, yang menyatakan bahwa Allah itu *al-Awwal* (Awal tanpa permulaan, *dhingin tanpa kawitan*), *al-Ākhir* (Akhir tanpa penghabisan, *akhir tanpa pungkasan*), *aẓ-Ẓāhir* (*ẓāhir aṣar-e lan af‘āl-e*), *al-Bāṭin* (*ma‘nawī ẓāt-e*); dan bersandar pada surat *al-A‘rāf*/7: 206, yang menyatakan bahwa para malaikat tidak takabbur (*gumedhe*) untuk beribadah kepada Allah; maka manusia juga harus meniru (*ngumpamani*) sikap para malaikat (*malakāniyyah*) dalam beribadah kepada Allah. Efek dari *murāqabah wilāyah al-‘ulyā* ini adalah melimpahnya anugerah (*faḍl*) Allah ke dalam tiga unsur *laṭīfah al-qālab*: air (*banyu*), api (*geni*), dan udara (*angin*) (Sambas, t.th: 7; Tamim, t.th: 15; Muslih, t.th.(b): 50).

*Murāqabah* yang kedelapan disebut *kamālāt an-nubuwwah*, yaitu mengkontemplasikan Allah yang telah menjadikan sempurna sifat kenabian. *Murāqabah* ini bersandar kepada surat *al-Isrā'*/17: 55, yang menyatakan bahwa Allah telah melebihkan sebagian nabi atas sebagian nabi lainnya. Efek dari *murāqabah* ini adalah melimpahnya anugerah Allah ke dalam satu unsur *laṭīfah al-qālab*, yaitu: tanah ( *'unṣur at-turāb*) (Sambas, t.th: 7; Tamim, t.th: 16; Muslih, t.th.(b): 51).

*Murāqabah* yang kesembilan disebut *kamālāt ar-risālah*, yaitu mengkontemplasikan Allah yang telah menjadikan sifat kerasulan. *Murāqabah* ini bersandar kepada surat *al-Anbiyā'*/21: 107. Efek dari *murāqabah kamālāt ar-risālah* ini adalah melimpahnya anugerah Allah ke *hai'ah al-waḥdāniyyah*, yaitu keseluruhan sepuluh *laṭā'if* (Sambas, t.th: 7; Tamim, t.th: 16; Muslih, t.th.(b): 51). *Murāqabah* yang kesepuluh disebut *'uli al-'azm*, yang maksudnya adalah mengkontemplasikan Allah yang telah menjadikan para rasul yang bergelar *'ulu al-'azm*, yaitu Nuh, Ibrahim, Musa, Isa, Muhammad. *Murāqabah* ini bersandar pada surat *al-Aḥqāf*/46: 35. Efek dari *murāqabah 'uli al-'azm* adalah melimpahnya anugerah Allah ke seluruh sepuluh *laṭā'if* (Sambas, t.th: 7; Tamim, t.th: 17; Muslih, t.th.(b): 51-52).

*Murāqabah* yang kesebelas adalah *al-maḥabbah fī dā'irah al-khullah, wa hiya ḥaqīqah ibrahīm a.s*, yaitu mengkontemplasikan Allah yang telah menjadikan Ibrahim sebagai *khalīl* Allah. *Murāqabah* ini bersandar pada surat *an-Nisā'*/4: 125. Efek dari *murāqabah* tersebut adalah melimpahnya anugerah

Allah ke seluruh sepuluh *laṭā'if* (Sambas, t.th: 8; Tamim, t.th: 18; Muslih, t.th.(b): 52). *Murāqabah* yang keduabelas adalah *dā'irah al-maḥabbah aṣ-ṣirfah, wa hiya ḥaqīqah mūsā a.s.*, yaitu mengkontemplasikan Allah yang telah menjadikan Musa sebagai *kālim* Allah. *Murāqabah* ini bersandar pada surat *Tāhā*/20: 39. Efek dari *murāqabah* tersebut adalah melimpahnya anugerah Allah ke seluruh sepuluh *laṭā'if* (Sambas, t.th: 8; Tamim, t.th: 19; Muslih, t.th.(b): 52). *Murāqabah* yang ketigabelas disebut *aẓ-ẓāṭiyyah al-mumtazijah bi al-maḥabbah, wa hiya ḥaqīqah al-muḥammadiyyah*, yaitu mengkontemplasikan Allah yang telah menjadikan hakekat Nabi Muhammad sebagai kekasih yang asal dan yang dicampur dengan sifat yang dikasihi (*kinasih*). Efek dari *murāqabah* yang bersandar kepada surat *Āli 'Imrān*/3: 144 ini adalah melimpahnya anugerah Allah ke seluruh sepuluh *laṭā'if* (Sambas, t.th: 8; Tamim, t.th: 19; Muslih, t.th.(b): 53).

*Murāqabah* yang keempatbelas disebut *al-maḥbūbiyyah aṣ-ṣirfah, wa hiya ḥaqīqah al-aḥmadiyyah*, yaitu mengkontemplasikan Allah yang menjadikan hakekat Nabi Ahmad yang disifati dengan sifat *kinasih* yang tulus. Efek dari *murāqabah* yang bersandar kepada surat *aṣ-ṣaff*/61: 6 ini adalah melimpahnya anugerah Allah ke seluruh sepuluh *laṭā'if* (Sambas, t.th: 8; Tamim, t.th: 20; Muslih, t.th.(b): 53). *Murāqabah* yang kelimabelas disebut *al-ḥubb aṣ-ṣirf*, yaitu mengkontemplasikan Allah yang telah memberikan kasih yang tulus kepada orang beriman yang mencintai Allah, para malaikat, para rasul, para nabi, para 'ulama, saudara-saudara Islam. Efek dari



*murāqabah* yang bersandar kepada surat *al-Baqarah/2: 165* ini adalah melimpahnya anugerah Allah ke seluruh sepuluh *laṭā'if* (Sambas, t.th: 8; Tamim, t.th: 20; Muslih, t.th.(b): 54).

*Murāqabah* yang keenambelas disebut *lā ta'yīn*, yaitu mengkontemplasikan Allah yang tidak bisa ditentukan zat-Nya, baik oleh para malaikat, para rasul, para nabi, dan makhluk lainnya. Efek dari *murāqabah* yang bersandar kepada surat *asy-Syūrā/42: 11* ini adalah melimpahnya anugerah Allah ke seluruh sepuluh *laṭā'if* (Sambas, t.th: 9; Tamim, t.th: 21; Muslih, t.th.(b): 54). *Murāqabah* yang ketujuhbelas disebut *ḥaqīqah al-ka'bah*, yaitu mengkontemplasikan Allah yang telah menjadikan ka'bah sebagai arah sujud kepada-Nya. Efek dari *murāqabah* yang bersandar kepada surat *al-Baqarah/2: 144* ini adalah melimpahnya anugerah Allah ke seluruh sepuluh *laṭā'if* (Sambas, t.th: 9; Tamim, t.th: 21-22; Muslih, t.th.(b): 54-55). *Murāqabah* yang kedelapanbelas adalah *ḥaqīqah al-qur'ān*, yaitu mengkontemplasikan Allah yang telah menurunkan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad. Efek dari *murāqabah* yang bersandar kepada surat *al-Baqarah/2: 23* ini adalah melimpahnya anugerah Allah ke seluruh sepuluh *laṭā'if* (Sambas, t.th: 9; Tamim, t.th: 22; Muslih, t.th.(b): 55).

*Murāqabah* yang kesembilanbelas disebut *ḥaqīqah aṣ-ṣalāh*, yaitu mengkontemplasikan Allah yang telah mewajibkan shalat bagi hamba-Nya. Efek dari *murāqabah* yang bersandar kepada surat *an-Nisā'/4: 103* ini adalah melimpahnya anugerah Allah ke seluruh sepuluh *laṭā'if* (Sambas, t.th: 9;

Tamim, t.th: 23; Muslih, t.th.(b): 56). *Murāqabah* yang terakhir adalah *dā'irah al-ma'būdiyyah aṣ-ṣirfah*, yaitu mengkontemplasikan Allah yang berhak disembah oleh segenap makhluk dengan pengabdian yang tulus ikhlas. *Murāqabah* ini bersandar kepada surat *aḏ-Ḍarīyāt*/51: 56 (Sambas, t.th: 9; Tamim, t.th: 23; Muslih, t.th.(b): 56).

*Murāqabah*, landasannya dalam al-Qur'an, dan efeknya pada *laṭā'if* bisa dilihat pada tabel berikut.

No	Jenis <i>Murāqabah</i>	Landasan al-Qur'an	Efeknya pada <i>Laṭā'if</i>
1	<i>aḥadiyyah</i>	surat 112/ <i>al-Ikhlāṣ</i> : 1	limpahan ( <i>al-faiḍ</i> ) karunia ( <i>faḍl</i> ) Allah dari enam arah ( <i>al-jihāt as-sitt</i> ): atas, bawah, depan, belakang, kiri, dan kanan
2	<i>ma'iyyah</i>	surat 57/ <i>al-Ḥadīd</i> : 4	limpahan karunia Allah dari enam arah ( <i>al-jihāt as-sitt</i> ): atas, bawah, depan, belakang, kiri, dan kanan
3	<i>aqrabiyyah</i>	surat 50/ <i>Qāf</i> : 16	limpahan karunia Allah ke <i>laṭīfah an-nafs</i> dan lima <i>laṭā'if</i> di ' <i>ālam al-'amr</i> : <i>al-qalb</i> , <i>ar-rūḥ</i> , <i>as-sirr</i> , <i>al-khafī</i> , dan <i>al-akhfā</i>
4	<i>al-maḥabbah fī ad-dā'irah al-ūla</i>	surat 5/ <i>al-Mā'idah</i> : 54	limpahan karunia Allah ke <i>laṭīfah an-nafs</i>
5	<i>al-maḥabbah fī ad-dā'irah as-sāniyah</i>	surat 5/ <i>al-Mā'idah</i> : 54	limpahan karunia Allah ke <i>laṭīfah an-nafs</i>
6	<i>al-maḥabbah fī dā'irah</i>	surat 5/ <i>al-</i>	limpahan karunia Allah ke

	<i>al-qaṣṣ</i>	<i>Mā'idah: 54</i>	<i>laṭīfah an-naḥs</i>
7	<i>wilāyah al-'ulya</i>	surat 57/ <i>al-Ḥadīd</i> : 3; surat 7/ <i>al-A'rāf</i> : 206	limpahan karunia Allah ke tiga unsur <i>laṭīfah al-qālab</i> : <i>banyu</i> (air), <i>geni</i> (api), dan <i>angin</i> (udara)
8	<i>kamālāt an-nubuwwah</i>	surat 17/ <i>al-Isrā'</i> : 55	limpahan karunia Allah ke satu unsur <i>laṭīfah al-qālab</i> : tanah ( ' <i>unṣur at-turāb</i> )
9	<i>kamālāt ar-risālah</i>	surat 21/ <i>al-Anbiyā'</i> : 107	limpahan karunia Allah ke <i>hai'ah al-waḥdāniyyah</i> , yaitu semua kesepuluh <i>laṭā'if</i>
10	<i>'uli al-'azm</i>	surat 46/ <i>al-Aḥqāf</i> : 35	limpahan karunia Allah ke <i>hai'ah al-waḥdāniyyah</i> , yaitu semua kesepuluh <i>laṭā'if</i>
11	<i>al-maḥabbah fī dā'irah al-khullah, wa hiya ḥaqīqah ibrahīm a.s</i>	surat 4/ <i>an-Nisā'</i> : 125	limpahan karunia Allah ke <i>hai'ah al-waḥdāniyyah</i> , yaitu semua kesepuluh <i>laṭā'if</i>
12	<i>dā'irah al-maḥabbah aṣ-ṣirfah, wa hiya ḥaqīqah mūsā a.s</i>	surat 20/ <i>Tāha</i> : 39	limpahan karunia Allah ke <i>hai'ah al-waḥdāniyyah</i> , yaitu semua kesepuluh <i>laṭā'if</i>
13	<i>az-zātiyyah al-mumtazijah bi al-maḥabbah, wa hiya ḥaqīqah al-muḥammadiyyah</i>	surat 3/ <i>Āli 'Imrān</i> : 144	limpahan karunia Allah ke <i>hai'ah al-waḥdāniyyah</i> , yaitu semua kesepuluh <i>laṭā'if</i>
14	<i>al-maḥbūbiyyah aṣ-ṣirfah, wa hiya ḥaqīqah al-aḥmadiyyah</i>	surat 61/ <i>aṣ-ṣaff</i> : 6	limpahan karunia Allah ke <i>hai'ah al-waḥdāniyyah</i> , yaitu semua kesepuluh <i>laṭā'if</i>
15	<i>al-ḥubb aṣ-ṣirf</i>	surat 2/ <i>al-Baqarah</i> : 165	limpahan karunia Allah ke <i>hai'ah al-waḥdāniyyah</i> , yaitu semua kesepuluh <i>laṭā'if</i>

16	<i>lā ta'yīn</i>	surat 42/ <i>asy-Syūra</i> : 11	limpahan karunia Allah ke <i>hai'ah al-waḥdāniyyah</i> , yaitu semua kesepuluh <i>laṭā'if</i>
17	<i>ḥaqīqah al-ka'bah</i>	surat 2/ <i>al-Baqarah</i> : 144	limpahan karunia Allah ke <i>hai'ah al-waḥdāniyyah</i> , yaitu semua kesepuluh <i>laṭā'if</i>
18	<i>ḥaqīqah al-qur'ān</i>	surat 2/ <i>al-Baqarah</i> : 23	limpahan karunia Allah ke <i>hai'ah al-waḥdāniyyah</i> , yaitu semua kesepuluh <i>laṭā'if</i>
19	<i>ḥaqīqah aṣ-ṣalāh</i>	surat 4/ <i>an-Nisā'</i> : 103	limpahan karunia Allah ke <i>hai'ah al-waḥdāniyyah</i> , yaitu semua kesepuluh <i>laṭā'if</i>
20	<i>dā'irah al-ma'būdiyyah aṣ-ṣirfah</i>	surat 51/ <i>aẓ-Ẓāriyāt</i> : 56	limpahan karunia Allah ke <i>hai'ah al-waḥdāniyyah</i> , yaitu semua kesepuluh <i>laṭā'if</i>

Tabel 1. *Murāqabah*, Landasannya dalam al-Qur'an, dan Efeknya pada *Laṭā'if*

### 3. *Tawajjuh* atau *Rābiṭah*

Menurut Muslih (t.th.(a): 83), *tawajjuh* atau *rābiṭah* adalah:

عبارة عن حفظ السالك صورة شيخه في مدركه أو في قلبه أو يتصور صورته بأنها صورة شيخه

(ungkapan tentang seorang *sālik* dalam memelihara gambaran syaikh-nya dalam benak atau hati, atau melukiskan gambarannya sesuai gambaran syaikh-nya). Menurut Syaikh Sambas (t.th: 5-6), Kyai Romli Tamim (t.th: 10), Abul Wafa' Tajul 'Arifin (1970, I: 36-37), dan Muslih (t.th (b): 44), *tawajjuh* atau *rābiṭah* ini merupakan jalan yang ketiga agar bisa *wuṣūl* kepada Allah.

Sepanjang penelusuran penulis, ketiga *mursyid* yang disebut pertama tidak memberikan definisi khusus tentang *tawajjuh* atau *rābiṭah* ini.

Penggambaran wajah sang syaikh dalam *tawajjuh* atau *rābiṭah* ini, menurut Muslih (t.th.(a): 53), harus dilandasi dengan keyakinan bahwa syaikh-nya merupakan *khalīfah* rasulullah saw dalam hal “*al-faiḍ*” (limpahan) dan “*al-imdād*” (bertambahnya pertolongan), dan bahwa syaikh-nya tersebut merupakan “*nā’ib*” (pengganti) rasulullah dalam pendidikan diri dan penunjukan-jalan (*al-irsyād*). Dengan demikian, proses *tawajjuh* atau *rābiṭah* ini merupakan pengamalan keyakinan bahwa para ‘ulama, dalam hal ini syaikh tarekat, merupakan pewaris dan penerus para nabi (*warāṣah al-anbiyā’*). Keyakinan ini, menurut Muslih (t.th.(a): 53), bersandar kepada al-Qur’an surat Ali ‘Imran/3: 200 (*Yā ayyuha al-lazīna āmanu-ṣbirū wa ṣābirū wa rābiṭū...*).

Penggambaran wajah sang syaikh dalam benak atau hati seorang *sālik* ini, menurut Muslih (t.th.(a): 83), dianggap bisa menariknya untuk *murāqabah* kepada Allah (*li anna ḡālika yajurru-hu ilā murāqabah rabbi-hi*). Selain berfungsi untuk menstimulasi *murāqabah* kepada Allah, *tawajjuh* atau *rābiṭah* juga berfungsi untuk mencegah godaan ketika ingin berbuat maksiat (*li daf’i waswasah asy-syaiṭān wa tark al-iṣm wa al-‘udwān, fa inna-hu izā hamma bi ma‘ṣiyah yatamaṣṣalu lahu asy-syaikh fa yanzajir ‘an fi’lihā in kāna rabṭuhu kāmilan ‘alā maḥabbah dā’iman*). Hal ini bersandar kepada

kisah Nabi Yusuf a.s yang tidak jadi melakukan maksiat karena melihat “*burhān*” Allah, yaitu wajah ayahnya (Muslih, t.th.(a): 83).

Sedangkan menurut Abah Anom atau Syaikh Tajul ‘Arifin (1970, I: 37), penggambaran syaikh tersebut penting karena “guru-guru atau syaikh merupakan *ṭarīqah* atau jalan kepada Allah, petunjuk liku-liku daripada jalan itu.” Para syaikh tersebut “merupakan pintu terakhir yang akan membawa muridnya masuk menempuh jalan mencapai Tuhan.” Dengan penggambaran wajah para *masyayikh* tersebut dan bersandar kepada silsilah mereka, akan tersingkap “berbagai rahasia *tajalliyāt* dan berkat” (‘Arifin, 1970, I: 37).

## **BAB IV**

### **KAJIAN SEMANTIK ATAS KONSEP *WUṢŪL* DALAM ENAM KITAB KARYA EMPAT *MURSYID* TQN**

Seperti disebutkan dalam Bab Pendahuluan disertasi ini, untuk menggunakan analisis semantik, perlu dipahami setidaknya beberapa istilah teknis berikut: kata-fokus, kata-kunci, dan bidang semantik. Kata-fokus adalah sebuah kata yang mengikat pada dirinya beberapa kata-kunci, sedangkan kata-kunci merupakan kata-kata yang memainkan peranan penting dalam menjelaskan makna sebuah kata-fokus, dan juga menjadi bagian darinya; kata-kunci kata-kunci yang mengitari sebuah kata-fokus tersebut membentuk bidang semantik, dan bidang semantik inilah yang disebut sebagai sebuah “konsep” (Izutsu, 2002: 3, 22, 23), yang menerangkan sebuah kata-fokus.

Dengan pengertian seperti di atas, maka bab yang berjudul *Kajian Semantik atas Konsep Wuṣūl dalam Enam Kitab Karangan Empat Mursyid Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah* ini akan menempatkan istilah *wuṣūl* sebagai kata-fokus. Kata-fokus *wuṣūl* ini selanjutnya akan diterangkan dengan beberapa kata-kunci, yang keseluruhan kata-kunci bersamaan dengan kata-fokus tersebut kemudian membentuk bidang semantik atau konsep *wuṣūl*.

## A. Bidang Semantik atau Konsep *Wuṣūl*

Pemaparan mengenai *sulūk* menuju *wuṣūl* pada bab sebelumnya sebetulnya juga telah memaparkan secara implisit bidang semantik (*semantic field*) atau konsep dari kata-fokus (*word-focus*) *wuṣūl* itu sendiri. Hal ini bisa dilihat dari pemaparan mengenai efek ketika terjadi *wuṣūl* itu sendiri. Sebagaimana tidak ada “asap” kalau tidak ada “api,” begitu juga tidak ada “efek” *wuṣūl* kalau tidak ada *wuṣūl* itu sendiri. Oleh karena itu, penggambaran adanya “efek” dari *wuṣūl* pada bab sebelumnya sebetulnya secara implisit menggambarkan *wuṣūl* tersebut. Maka, pada bab ini akan dipaparkan secara eksplisit beberapa kata-kunci (*keywords*) yang bisa ditarik dari kajian atas tiga jalan yang menyampaikan (*wuṣūl*) seorang *sālik* kepada Allah, yaitu *ẓikr khafī*, *murāqabah*, dan *tawajjuh* atau *rābiṭah*.

### 1. Beberapa Kata-kunci dari Jalan Pertama Menuju *Wuṣūl*: *Ẓikr Khafī*

Dari kajian atas jalan pertama menuju *wuṣūl*, yaitu *ẓikr khafī*, bisa ditarik beberapa kata-kunci berikut ini, yaitu: (1) *nyata labete/usik-e*, (2) *negasi nafs maẓmūmah dan afirmasi nafs maḥmūdah*, (3) *al-faiḍ*, (4) *al-faḍl*, (5) *maḥabbah/dhemen*, (6) *ma‘rifat*, (7) *al-ittiṣāl ar-rūḥī/ittiṣāl al-kahrubā’ bi aṣliḥā*, (8) *yatanawwaru bi nūr al-jalālah*, (9) *laṭā’if/laṭīfah*, (10) *ḥarārah*, (11) *al-ajzā’ al-fāsidah*, (12) *al-ajzā’ aṣ-ṣāliḥah*.

Munculnya beberapa kata-kunci di atas bisa dijelaskan sebagaimana berikut ini. Kata-kunci pertama, yaitu “nyata labet-e/usik-e” diambil dari penjelasan tentang prosedur perpindahan konsentrasi zikir dari satu *laṭīfah* ke



*laṭīfah* berikutnya, bahwa seorang pelaku *ẓikr khafī* boleh berpindah dari satu *laṭīfah* ke *laṭīfah* berikutnya manakala telah “nyata labet-e/usik-e” atau bekerjanya zikir pada *laṭīfah* yang sedang dikonsentrasikan. Bagaimana bisa diketahui bahwa khasiat zikir yang diwiridkan tersebut sudah bekerja (“nyata labet-e/usik-e”)?

Jawaban atas pertanyaan ini mengacu kepada kata-kunci kedua, yaitu “menguatnya *nafs maḥmūdah (faḍā’il)* dan melemahnya *nafs maẓmūmah (raẓā’il)* yang mendiami *laṭā’if* manusia.”<sup>1</sup> Hal ini diambil dari penjelasan bahwa pelaku zikir boleh berpindah, misalnya, dari *laṭīfah* pertama (*al-qalb*) ke *laṭīfah* kedua (*ar-rūḥ*) manakala telah nyata “labet-e” (bekerjanya) zikir pada *laṭīfah* yang sedang dikonsentrasikan, yaitu “*an-nafs al-lawwāmah sak balane kalah lan lenyap*” (*an-nafs al-lawwāmah* dan bala-tentaranya telah kalah dan sirna) dan telah muncul *an-nafs al-mulhamah*<sup>2</sup> yang berada pada *laṭīfah ar-rūḥ*.

Pada titik ini, muncul pertanyaan, “bagaimana *nafs maḥmūdah (faḍā’il)* bisa menguat dan *nafs maẓmūmah (raẓā’il)* bisa melemah?” Jawaban atas pertanyaan ini mengacu kepada kata-kunci ketiga dan keempat, yaitu karena adanya “limpahan” (*faiḍ*, “luber-e”) “anugerah”/“karunia” (*faḍl*, “kanugerahan”).

---

<sup>1</sup> Al-Qur’an surat al-Anfāl/8: 29 menyebut “menjadikan buat kalian pembeda [antara yang *ḥaqq* dan *bāṭil*]” (*yaj’al lakum furqān-an*).

<sup>2</sup> Di kitab Muslih (t.th. (c), I: 17) tertulis *an-nafs al-muṭma’innah*, tapi agaknya yang dimaksud adalah *an-nafs al-mulhamah*, karena *an-nafs al-muṭma’innah* berada pada *laṭīfah* yang ketiga, *as-sirr*.

Berupa apakah anugerah atau karunia yang melimpah dari Allah kepada pelaku *ẓikr khafī* itu? Jawaban atas pertanyaan ini membentuk kata-kunci kelima dan keenam, yaitu *maḥabbah* (“*dhemen*”) dan *ma‘rifat* (“*pangerten*”). Hal ini dijelaskan dalam prosedur awal melakukan *ẓikr khafī*, yaitu setelah penganut TQN mengirim *al-fātiḥah* kepada Nabi Muhammad saw, kepada para *masyāyikh* TQN, kepada orang-orang yang beriman, baik yang masih hidup (*al-ahyā’*) maupun yang sudah meninggal (*al-amwāt*), pelaku zikir membaca *istigfār* dan *ṣalawāt*, seraya menghadapkan hati kepada Allah dengan mengharapkan “*lubere kanugrahane Allah*” (melimpahnya anugerah Allah) berupa “*sempurnane dhemen lan ma‘rifat*” (sempurnanya cinta dan makrifat) kepada Allah.

Selanjutnya, muncul juga pertanyaan, “mengapa terjadi limpahan anugerah Allah kepada pelaku zikir ini?” Jawaban atas pertanyaan ini membawa kepada kata-kunci ketujuh, yaitu karena terjadinya “ketersambungan spiritual” (*al-ittiṣāl ar-rūḥī*) antara pelaku zikir dengan Allah, yang dalam kitab Abah Anom (1970: 36; 1990: 324) diumpamakan seperti “ketersambungan lampu-listrik dengan sumber arus listrik” (*ittiṣāl al-kahrubā’ bi aṣli-hā*).

Kemudian, apa lagi yang terjadi ketika ada “ketersambungan lampu-listrik dengan sumber arus listrik” (*ittiṣāl al-kahrubā’ bi aṣli-hā*)? Jawaban atas pertanyaan ini mengacu kepada kata-kunci kedelapan, yaitu “munculnya sinar

cahaya-keagungan” (*yatanawwaru bi nūr al-jalālah*).<sup>3</sup> Kata-kunci kedelapan ini masih menyisakan pertanyaan, “di manakah munculnya sinar cahaya-keagungan” (*yatanawwaru bi nūr al-jalālah*) itu?” Jawaban atas pertanyaan ini mengacu kepada kata-kunci kesembilan, yaitu “*laṭā’if*” yang merupakan lokus melimpahnya anugerah Allah (*mauridu wurūd al-faiḍ*) kepada pelaku zikir.

Apa lagi yang terjadi ketika “muncul sinar cahaya-keagungan” (*yatanawwaru bi nūr al-jalālah*) pada “*laṭā’if*” pelaku zikir? Jawaban atas pertanyaan ini mengacu kepada kata-kunci kesepuluh, kesebelas, dan keduabelas, yaitu munculnya “panas” (*ḥarārah*), yang dampaknya bisa menggantikan “anggota badan yang rusak” (*al-ajzā’ al-fāsidah*) dengan “anggota badan yang sehat” (*al-ajzā’ aṣ-ṣāliḥah*). Dalam hal ini, Muslih (t.th.(a): 48) memaparkan efek diarahkannya zikir ke berbagai *laṭā’if*, yaitu “panasnya seluruh anggota badan sehingga terbakar seluruh bagian badan yang rusak dan bercahaya seluruh anggota badan yang baik dengan cahaya *lafẓ al-jalālah* sehingga meliputi semua tempat *laṭā’if*” (*ḥattā yata’aṣṣar bi ḥarāratihī jamī’ al-badan bi ḥaiṣu yaḥtariqu jamī’ ajzā’ al-fāsidah fī al-badan wa yatanawwaru mā fī al-badan min ajzā’ aṣ-ṣāliḥah bi nūr al-jalālah fa yuḥītu ‘alā maḥāl al-laṭā’if*).

---

<sup>3</sup> Al-Qur’an surat al-Ḥadīd/57: 28 menyebutkan “menjadikan buat kalian cahaya” (*yaj ‘al lakum nūr-an*).

## 2. Beberapa Kata-kunci dari Jalan Kedua Menuju *Wuṣūl*: *Murāqabah*

Kajian atas jalan kedua untuk *wuṣūl*, yaitu *murāqabah*, sebetulnya merupakan rincian tentang kata-kunci ketiga, keempat, dan kesembilan, yaitu *al-faiḍ*, *al-faḍl*, dan *laṭā'if*, atau melimpahnya anugerah Allah kepada pelaku zikir dalam *laṭā'if*-nya. Dalam jalan kedua menuju *wuṣūl*, yaitu *murāqabah*, dirinci pada *laṭā'if* mana saja melimpahnya anugerah Allah pada orang yang ber-*murāqabah*. Ada anugerah Allah yang melimpah pada satu *laṭīfah*, tiga *laṭīfah*, enam *laṭīfah*, dan sepuluh *laṭīfah*.

Melimpahnya anugerah Allah pada satu *laṭīfah* terjadi dalam *murāqabah* yang keempat (*al-maḥabbah fī ad-dā'irah al-ūla*), kelima (*al-maḥabbah fī ad-dā'irah as-sāniyah*), dan keenam (*al-maḥabbah fī dā'irah al-qaus*), yang melimpahkan anugerah Allah ke *laṭīfah an-nafs*, serta *murāqabah* kesembilan (*kamālāt an-nubuwwah*), yang melimpahkan anugerah Allah ke satu unsur dalam *laṭīfah al-qālab*: tanah (‘*unṣur at-turāb*).

Melimpahnya anugerah Allah pada tiga *laṭīfah* terjadi dalam *murāqabah* yang ketujuh (*wilāyah al-‘ulya*), yaitu melimpahnya anugerah Allah pada tiga unsur *laṭīfah al-qālab*: banyu (air), *geni* (api), dan *angin* (udara). Sedangkan melimpahnya anugerah Allah pada enam *laṭīfah* terjadi dalam *murāqabah* yang ketiga (*aqrabiyyah*), yang melimpahkan anugerah Allah pada *laṭīfah an-nafs* dan lima *laṭā'if* di ‘*ālam al-‘amr*: *al-qalb*, *ar-rūḥ*, *as-sirr*, *al-khafī*, dan *al-akhfā*. Selain disebutkan enam *laṭīfah*, disebutkan juga mengenai enam arah (*al-jihāt as-sitt*) dari mana anugerah Allah ini melimpah, yaitu atas, bawah, depan,

belakang, kiri, dan kanan, ketika ber-*muraqabah* pertama (*aḥadiyyah*) dan kedua (*ma'iyah*).

Terakhir, melimpahnya anugerah Allah pada *hai'ah al-waḥdāniyyah* atau sepuluh *laṭīfah*, terjadi dalam *muraqabah* mulai yang kesembilan (*kamālāt ar-risālah*) sampai *muraqabah* yang terakhir/kedua-puluh (*dā'irah al-ma'būdiyyah aṣ-ṣīrfah*).

Klasifikasi melimpahnya anugerah Allah berdasarkan jumlah *laṭīfah*-nya bisa dilihat pada tabel berikut ini.

No	Tingkat <i>Muraqabah</i>	Jumlah <i>Laṭā'if</i> Penerima Limpahan
1	Kc-4 ( <i>al-maḥabbah fī ad-dā'irah al-ūla</i> )	limpahan karunia Allah ke satu <i>laṭīfah</i> , yaitu <i>an-nafs</i>
2	Kc-5 ( <i>al-maḥabbah fī ad-dā'irah aṣ-ṣāniyah</i> )	
3	Kc-6 ( <i>al-maḥabbah fī dā'irah al-qaus</i> )	
4	Kc-8 ( <i>kamālāt an-nubuwwah</i> )	limpahan karunia Allah ke satu unsur <i>laṭīfah al-qālab</i> , yaitu tanah ( <i>'unṣur at-turāb</i> )
5	Kc-7 ( <i>wilāyah al-'ulya</i> )	limpahan karunia Allah ke tiga unsur <i>laṭīfah al-qālab</i> , yaitu <i>banyu</i> (air), <i>geni</i> (api), dan <i>angin</i> (udara)
6	Kc-1 ( <i>aḥadiyyah</i> )	limpahan ( <i>al-faiḍ</i> ) karunia ( <i>faḍl</i> ) Allah dari enam arah ( <i>al-jihāt as-sitt</i> ): atas, bawah, depan, belakang, kiri, dan kanan
7	Kc-2 ( <i>ma'iyah</i> )	
8	Kc-3 ( <i>aqrabiyyah</i> )	limpahan karunia Allah ke enam <i>laṭīfah</i> , yaitu <i>laṭīfah an-nafs</i> dan lima <i>laṭā'if</i> di ' <i>ālam al-'amr</i> : <i>al-qalb</i> , <i>ar-rūḥ</i> , <i>as-sirr</i> , <i>al-khafī</i> , dan <i>al-akhfā</i>
9	Kc-9 ( <i>kamālāt ar-risālah</i> )	
10	Kc-10 ( <i>'uli al-'azm</i> )	

11	Kc-11 ( <i>al-maḥabbah fī dā'irah al-khullah, wa hiya ḥaqīqah ibrahīm a.s</i> )	limpahan karunia Allah ke semua kesepuluh <i>laṭā'if</i> ( <i>hai'ah al-waḥdāniyyah</i> )
12	Kc-12 ( <i>dā'irah al-maḥabbah aṣ-ṣīrfah, wa hiya ḥaqīqah mūsā a.s</i> )	
13	Kc-13 ( <i>aẓ-ẓātiyyah al-mumtazijah bi al-maḥabbah, wa hiya ḥaqīqah al-muḥammadiyyah</i> )	
14	Kc-14 ( <i>al-maḥbūbiyyah aṣ-ṣīrfah, wa hiya ḥaqīqah al-aḥmadiyyah</i> )	
15	Kc-15 ( <i>al-ḥubb aṣ-ṣīrf</i> )	
16	Kc-16 ( <i>lā ta'yīn</i> )	
17	Kc-17 ( <i>ḥaqīqah al-ka'bah</i> )	
18	Kc-18 ( <i>ḥaqīqah al-qur'ān</i> )	
19	Kc-19 ( <i>ḥaqīqah aṣ-ṣalāh</i> )	
20	Kc-20 ( <i>dā'irah al-ma'būdiyyah aṣ-ṣīrfah</i> )	

**Tabel 2. Klasifikasi Melimpahnya Anugerah Allah Berdasarkan Jumlah**

### *Laṭīfah*

### **3. Beberapa Kata-kunci dari Jalan Ketiga Menuju *Wuṣūl* : *Tawajjuh* atau *Rābiṭah***

Kalau kajian atas jalan kedua untuk *wuṣūl*, yaitu *murāqabah*, menghasilkan rincian tentang kata-kunci ketiga, keempat, dan kesembilan, yaitu *al-faiḍ*, *al-faḍl*, dan *laṭā'if*, atau melimpahnya anugerah Allah kepada pelaku zikir dalam *laṭā'if*-nya, maka kajian atas jalan yang ketiga menuju *wuṣūl*, yaitu *tawajjuh* atau *rābiṭah*, memperjelas lebih jauh “bagaimana” anugerah Allah tersebut bisa melimpah ke dalam *laṭā'if* pelaku *ẓikr khafī* dan *murāqabah*. Hal ini bisa dijawab dengan melihat keterangan tentang kaitan antara *tawajjuh* atau *rābiṭah* dengan *ẓikr khafī* dan *murāqabah* berikut ini.

Yang pertama, mengenai kaitan antara *tawajjuh* atau *rābiṭah* dengan *zikr khafi*, dijelaskan bahwa bahwa pelaku zikir boleh, *kelawan izine syaikh* (dengan izin sang syaikh), berpindah dari satu *laṭīfah* ke *laṭīfah* berikutnya manakala sang pelaku zikir, dengan barakah *tawajjuh asy-syaikh*, telah merasakan “*usik-e*” (bekerjanya) zikir pada *laṭīfah* yang sedang dikonsentrasikan (Sambas, t.th.: 5, Tamim, t.th: 7, Muslih, t.th.(b): 42-43, t.th.(c), I: 16, ‘Arifin, 1990, I: 274). Dari penjelasan ini, bisa dieksplisitkan bahwa pelaku *zikr khafi* bisa merasakan bekerjanya zikir pada *laṭīfah* yang sedang dikonsentrasikan karena barakah *tawajjuh asy-syaikh*. Dengan demikian, *tawajjuh* atau *rābiṭah* merupakan katalisator/konduktor yang memungkinkan anugerah Allah melimpah pada *laṭīfah*.

Keterangan berikut lebih memperjelas hal ini. Dijelaskan bahwa dalam praktek zikir *khāfi* atau zikir *laṭā’if*, pelaku zikir menghadapkan hati kepada Allah dengan mengharapkan “*lubere kanugrahane Allah*” (melimpahnya anugerah Allah) berupa “*sempurnane dhemen lan ma’rifat*” (sempurnanya cinta dan makrifat) kepada Allah, dengan perantara (*wāsiṭah*) para syaikh (*al-masyāyikh*). Jadi, seperti disebutkan di paragraf sebelumnya, *tawajjuh asy-syaikh* merupakan perantara (*wāsiṭah*) melimpahnya anugerah Allah kepada pelaku zikir *khāfi* atau zikir *laṭā’if*.

Yang kedua, selain terdapat keterkaitan antara *tawajjuh* atau *rābiṭah* dengan zikir *khāfi* atau zikir *laṭā’if*, terdapat keterkaitan antara *tawajjuh* atau *rābiṭah* dengan *muraqabah*. Mengenai kaitan antara *tawajjuh* atau *rābiṭah*

dengan *muraqabah*, dijelaskan bahwa dengan penggambaran wajah sang syaikh dalam benak atau hati tersebut bisa menarik seorang *sālik* untuk ber-*muraqabah* kepada Allah (*li anna żālika yajurru-hu ilā muraqabah rabbi-hi*).<sup>4</sup>

Penggambaran ini, menurut Muslih (t.th.(a): 53),<sup>5</sup> harus dilandasi dengan keyakinan bahwa syaikh-nya merupakan *khalīfah* rasulullah saw dalam hal “*al-faiḍ*” (limpahan) dan “*al-imdād*” (bertambahnya pertolongan), dan bahwa syaikh-nya tersebut merupakan “*nā’ib*” (pengganti) rasulullah dalam pendidikan diri dan penunjukan-jalan (*al-irsyād*).

Dengan demikian, dari kajian atas jalan yang ketiga menuju *wuṣūl*, yaitu *tawajjuh* atau *rābiṭah*, yang memperjelas lebih jauh bagaimana anugerah Allah tersebut bisa melimpah ke dalam *laṭā’if* pelaku *żikr khafī* dan *muraqabah* ini, bisa ditarik enam kata-kunci, yaitu (1) *wāsiṭah*, (2) *khalīfah*, (3) *nā’ib*, (4) *al-faiḍ*, (5) *al-imdād*, (6) *al-irsyād*.

Beberapa kata-kunci yang bisa ditarik dari ketiga jalan menuju *wuṣūl* bisa dilihat lebih jelas dalam tabel berikut ini.

No	Jalan menuju <i>wuṣūl</i>	Kata-kunci
1	<i>żikr khafī</i>	1. <i>nyata labete/usik-e</i> , 2. <i>negasi nafs maẓmūmah dan afirmasi</i>

<sup>4</sup> Selain berfungsi untuk menstimulasi *muraqabah* kepada Allah, *tawajjuh* atau *rābiṭah* menurut Muslih (t.th: 83) juga berfungsi untuk mencegah godaan ketika ingin berbuat maksiat (*li daf’i waswasah asy-syaiṭān wa tark al-iṣm wa al-’udwān, fa inna-hu iżā hamma bi ma’ṣiyah yatamaṣṣalu lahu asy-syaikh fa yanzajir ‘an fi’liḥā in kāna rabṭuhu kāmilan ‘alā maḥabbah dā’iman*). Hal ini bersandar kepada kisah Nabi Yusuf a.s yang tidak jadi melakukan maksiat karena melihat “*burhān*” Allah, yaitu wajah ayahnya (Muslih, t.th: 83).

<sup>5</sup> Sepanjang penelusuran penulis, Syaikh Sambas, Abah Anom, dan Kyai Romli Tamim tidak menjelaskan tentang hal ini.



		<i>nafs maḥmūdah</i> , 3. <i>al-faiḍ</i> , 4. <i>al-faḍl</i> , 5. <i>maḥabbah/dhemen</i> , 6. <i>ma‘rifat</i> , 7. <i>al-ittiṣāl ar-rūḥī/ittiṣāl al-kahrubā’ bi aṣliḥā</i> , 8. <i>yatanawwaru bi nūr al-jalālah</i> , 9. <i>laṭā’if/laṭīfah</i> , 10. <i>ḥarārah</i> , 11. <i>al-ajzā’ al-fāsidah</i> , 12. <i>al-ajzā’ aṣ-ṣāliḥah</i> .
2	<i>murāqabah</i>	rincian tentang kata-kunci ketiga ( <i>al-faiḍ</i> ), keempat ( <i>al-faḍl</i> ), dan kesembilan ( <i>laṭā’if</i> ), yaitu melimpahnya ( <i>al-faiḍ</i> ) anugerah Allah ( <i>al-faḍl</i> ) ke berbagai <i>laṭā’if</i> pelaku zikir
3	<i>tawajjuh</i> atau <i>rābiṭah</i>	memperjelas lebih jauh “bagaimana” anugerah Allah tersebut bisa melimpah ke dalam <i>laṭā’if</i> pelaku <i>ẓikr khafī</i> dan <i>murāqabah</i> , melalui enam kata-kunci, yaitu: 1. <i>wāsiṭah</i> , 2. <i>khalīfah</i> , 3. <i>nā’ib</i> , 4. <i>al-faiḍ</i> , 5. <i>al-imdād</i> , 6. <i>al-irsyād</i>

**Tabel 3. Kata-kunci dari Ketiga Jalan menuju *Wuṣūl***

Jika diakumulasikan, dari kajian atas tiga jalan menuju *wuṣūl*, maka bisa dikumpulkan tujuh-belas kata-kunci, yaitu dua-belas kata-kunci dari *sulūk* yang pertama, dan lima kata-kunci dari *sulūk* yang ketiga (karena kata-kunci yang keempat, *al-faiḍ*, sudah disebut dalam salah satu kata-kunci dari *sulūk* yang pertama), sedangkan dari *sulūk* yang kedua didapatkan tiga kata-kunci yang ketiganya sudah termuat dalam *sulūk* yang pertama. Ketujuh-belas kata-kunci yang mengitari kata-fokus *wuṣūl* ini bisa dilihat pada bagan berikut ini.



**Bagan 2. Konsep atau Bidang Semantik *Wuṣūl***

Jadi, ketujuh-belas kata-kunci yang mengitari kata-fokus *wuṣūl* itu adalah:

- (1) *nyata labete/usik-e*,
- (2) *negasi nafs maẓmūmah dan afirmasi nafs maḥmūdah*,
- (3) *al-faiḍ*,

- (4) *al-faḍl*,
- (5) *maḥabbah/dhemen*,
- (6) *ma‘rifat*,
- (7) *al-ittiṣāl ar-rūḥī/ittiṣāl al-kahrubā’ bi aṣliḥā*,
- (8) *yatanawwaru bi nūr al-jalālah*,
- (9) *laṭā’if/laṭīfah*,
- (10) *ḥarārah*,
- (11) *al-ajzā’ al-fāsidah*,
- (12) *al-ajzā’ aṣ-ṣāliḥah*,
- (13) *wāsiṭah*,
- (14) *khalīfah*,
- (15) *nā’ib*,
- (16) *al-imdād*,
- (17) *al-irsyād*.

Setelah terakumulasinya tujuh-belas kata-kunci ini, maka bisa dibuat konsep *wuṣūl* sebagai berikut, yaitu “terjadinya ketersambungan antara manusia dengan Allah, yang ditandai dengan bersinarnya *laṭā’if* dengan *nūr al-jalālah*, yang—melalui perantara *tawajjuh syaikh* yang merupakan *khalīfah* atau *nā’ib* dari rasulullah—menghasilkan limpahan (*faiḍ*) karunia (*al-faḍl*) Allah pada manusia tersebut, yang pada ranah batiniyah efeknya berupa *maḥabbah* dan *ma‘rifat*, serta *istimdād* dan *irsyād* yang menguatkan *nafs maḥmūdah* dan melemahkan *nafs mazmūmah*, dan yang pada ranah lahiriyah efeknya berupa

rasa panas (*ḥarārah*) yang bisa menggantikan organ-organ tubuh yang rusak (*al-ajzā' al-fāsidah*) dengan organ-organ tubuh yang sehat (*al-ajzā' aṣ-ṣāliḥah*).”

Untuk memberikan penjelasan tambahan, konsep *wuṣūl* ini bisa dihubungkan dengan ungkapan metaforis yang ditulis oleh Abah Anom tentang ketersambungan lampu-listrik dengan sumbernya (*ittiṣāl al-kahrubā' bi aṣli-hā*). Sebagaimana lampu-listrik yang tersambung dengan sumbernya akan menyala-hidup ketika saklarnya dihidupkan, begitu juga dengan “lampu-listrik” ruhani yang juga akan “menyala-hidup” ketika tersambung dengan sumber-ruhaninya, yaitu Allah (*wa nafakhtu fīhi min rūḥī*). “Lampu-listrik” ruhani ini dalam TQN disebut dengan *laṭā'if*, jamak dari *laṭīfah*, dan “arus-listrik” yang mengalirinya disebut dengan *nūr al-jalālah* atau *kalimah musyarrafah*. Seperti halnya lampu-listrik yang kemudian menyala-hidup ketika teraliri arus-listrik, begitu juga dengan *laṭā'if* yang kemudian “bersinar” ketika teraliri oleh *nūr al-jalālah*.

Kemudian, ketika lampu-listrik telah menyala-hidup, dia akan memiliki efek berupa, misalnya, menerangi suatu ruangan. Begitu juga, ketika “lampu-listrik ruhani” sudah bersinar, maka ia akan menerangi ruang atau relung-relung kalbu. Pada saat seperti ini, menjadi jelaslah “benda-benda” di dalam ruang atau relung-relung kalbu tersebut, bahwa di sana terdapat *nafs maḥmūdah* (*nafs* yang baik) dan *nafs maẓmūmah* (*nafs* yang buruk), yang “mendiami” *laṭā'if* manusia. Sebagaimana nyala lampu-listrik bisa menghadirkan terang-cahaya dan menghilangkan kegelapan, begitu juga bersinarnya “lampu-listrik

ruhani” (*laṭā’if*) juga menghasilkan terangnya *nafs maḥmūdah*, yang merupakan cahaya (*nūr*), dan menghilangkan *nafs maẓmūmah*, yang merupakan kegelapan (*ẓulm*).

Selain itu, seperti halnya arus-listrik yang pada voltase dan durasi tertentu bisa menghasilkan panas yang bisa dipakai untuk mengobati organ lahiriyah/jasadiyah, bersinarnya “lampu-listrik ruhani” (*laṭā’if*) ini, menurut Muslih (t.th.(a): 48), juga memiliki efek pada ranah lahiriyah, yaitu berupa rasa panas (*ḥarārah*) yang bisa menggantikan organ-organ tubuh yang rusak (*al-ajzā’ al-fāsidah*) dengan organ-organ tubuh yang sehat (*al-ajzā’ aṣ-ṣāliḥah*).

Dengan berpangkal pada ungkapan metaforis “*ittiṣāl al-kahrubā’ bi aṣli-hā*” yang ditulis oleh Abah Anom, menjadi semakin jelaslah konsep *wuṣūl* dalam TQN, bahwa *wuṣūl* itu seperti menyalanya lampu-listrik yang tersambung dengan sumber arus-listrik, yang dengan terang cahayanya bisa menghadirkan terang dan menghilangkan kegelapan. Begitu juga, *wuṣūl* yang dengan bersinarnya “lampu-listrik ruhani” (*laṭā’if*) akibat mengalirnya “arus-listrik ruhani” (*nūr al-jalālah*) bisa menghasilkan terang relung-relung batiniyah, sehingga menghadirkan “terang-cahaya ruhani” berupa *nafs maḥmūdah* dan menghilangkan kegelapan (*ẓulm*) dari *nafs maẓmūmah*.

Selanjutnya, terang-redupnya tingkatan cahaya yang masuk ke *laṭā’if* itu tergantung pada tingkatan atau martabat *wuṣūl* yang dialami oleh seorang *sālik*, yang akan dipaparkan di sub-bab berikut.

## B. Martabat *Wuṣūl* dan Tingkatan Cahaya (*Nūr*)

Imam al-Ghazali (1986: 184-185; 1996: 291-292) menyebutkan bahwa orang yang telah sampai (*al-wāsilūn*) kepada Allah adalah mereka yang telah mampu melewati *hijāb* antara dirinya dengan Allah, sehingga mereka tidak lagi ter-*hijāb* dengan-Nya. *Hijāb* antara manusia dengan Allah itu, menurutnya (1986: 177-184; 1996: 288-291) ada tiga, yaitu (1) kegelapan total (*mahḍ az-ẓulmah*), (2) cahaya bercampur kegelapan (*nūr maqrūnah bi ẓulmah*), dan (3) cahaya semata (*mahḍ al-awār*).

Orang-orang yang ter-*hijāb* oleh kegelapan total (*mahḍ az-ẓulmah*) adalah mereka yang tidak percaya kepada Allah dan akherat (*al-mulāḥidah*). Mereka terbagi menjadi dua golongan, yaitu (1) orang-orang yang asyik mencari sebab bagi alam semesta ini pada tabi'at alamiah (*aṭ-ṭab'*), dan (2) orang-orang yang sibuk hidup dengan diri mereka sendiri (*anfusi-him*) dan syahwat, atau '*abīd al-laẓẓah* (penyembah kenikmatan kebinatangan: seks, makan, minum, pakaian) (al-Ghazali, 1986: 177; 1996: 289).

Adapun orang-orang yang ter-*hijāb* oleh cahaya bercampur kegelapan (*nūr maqrūnah bi ẓulmah*) terbagi ke dalam tiga bagian: (1) mereka yang akar kegelapannya berasal dari indera (*al-ḥiss*), (2) mereka yang akar kegelapannya berasal dari khayalan (*al-khayāl*), dan (3) mereka yang akar kegelapannya berasal dari analogi akal yang rusak (*muqāyasāt 'aqliyyah fāsidah*).

Bagian pertama terbagi ke dalam enam kelompok, yaitu:

- a. penyembah berhala (*'ubdah al-ausān*), yang ter-*hijāb* dengan cahaya keagungan dan kecantikan (*nūr al-'izzah wa al-jamāl*), namun menumpahkan keagungan dan kecantikan tersebut pada benda-benda inderawi;
- b. penyembah kecantikan sempurna (*al-jamāl al-muṭlaq*), yang menyembah apa saja yang mereka anggap memiliki kecantikan sempurna, entah itu manusia, pohon, atau benda lainnya;
- c. penyembah api yang dianggap mewakili zat yang memiliki cahaya kekuasaan dan keagungan (*nūr as-sulṭanah wa al-bahā'*);
- d. penyembah benda-benda di langit (*al-kawākib*) yang dianggap memiliki cahaya ketinggian, sinar-pancaran, dan keabadian (*nūr al-'uluw wa al-isyraq wa al-istilā'*);
- e. penyembah matahari yang dianggap memiliki cahaya paling besar; mereka ter-*hijāb* dengan cahaya keagungan (*nūr al-kibriyā'*), namun bercampur dengan indera;
- f. penganut dualisme (*aṣ-ṣanawiyah*), yaitu penyembah cahaya mutlak (*an-nūr al-muṭlaq*), dan menganggap yang selainnya sebagai kegelapan, sehingga semesta ini dianggap sebagai perseteruan (*munāza'ah*) antara cahaya dan kegelapan (*yazdān* dan *ahriman*) (al-Ghazali, 1986: 180-182; 1996: 289-290).

Sedangkan orang-orang yang ter-*hijāb* oleh cahaya bercampur kegelapan (*nūr maqrūnah bi ḡulmah*) bagian kedua, yaitu mereka yang akar kegelapannya

berasal dari khayalan (*al-khayāl*), adalah orang-orang yang telah melampaui indera, namun belum bisa terbebas dari imajinasi (*muḡāwazah al-khayāl*). Tuhan, bagi mereka, memiliki arah, karena tidak ada sesuatu pun yang tidak memiliki arah (*jihah*). Sementara itu, orang-orang yang ter-*ḥijāb* oleh cahaya bercampur kegelapan (*nūr maqrūnah bi ḡulmah*) bagian ketiga, yaitu mereka yang akar kegelapannya berasal dari analogi akal yang rusak (*muḡāyasāt ‘aqliyyah fāsidah*), adalah orang-orang yang menganggap Tuhan memiliki sifat yang serupa (*at-tasybīh*) dengan manusia (al-Ghazali, 1986: 182-183; 1996: 290-291).

Adapun orang-orang yang ter-*ḥijāb* oleh cahaya semata (*mahḍ al-awār*), terbagi ke dalam tiga kelompok: (1) mereka yang mensifati Tuhan di luar sifat kemanusiaan, dan menisbatkan-Nya sebagai “penggerak berbagai langit dan pengaturnya” (*muḡarrik as-samāwāt wa mudabbiru-hā*), (2) mereka yang mensifati Tuhan di luar sifat kemanusiaan, dan menisbatkan-Nya sebagai “penggerak berbagai langit dan pengaturnya” (*muḡarrik as-samāwāt wa mudabbiru-hā*), dan (3) mereka yang mensifati Tuhan sebagai “penggerak semesta” dengan cara perintah (*bi ṭarīq al-amr*), bukan penggerak secara langsung (*bi ṭarīq al-mubāsyarah*) (al-Ghazali, 1986: 183-184; 1996: 291).

Orang-orang yang telah melampaui ketiga *ḥijāb* di atas (kegelapan total, cahaya bercampur kegelapan, dan cahaya semata) itulah yang disebut oleh al-Ghazali sebagai *al-wāsilūn* (orang-orang yang telah *wuṣūl*). Menurutny, orang-orang yang telah *wuṣūl* ini terbagi ke dalam dua kelompok. Pertama, mereka yang telah “terbakar” semua yang dijumpai oleh matanya, namun masih menikmati



kecantikan (*jamāl*) zat-Nya yang didapat dari *wuṣūl* ke hadirat-Nya (*al-wuṣūl ilā al-ḥaḍrah al-ilāhiyyah*). Bagi mereka, Tuhan itu tersucikan (*munazzah wa muqaddas*) dari semua sifat yang dinisbatkan oleh mata inderawi (*baṣar ḥissiy*) maupun mata-batin akal (*baṣīrah ‘aqliyyah*). Kedua, *khawāṣ al-khawāṣ*: mereka yang telah diliputi oleh dahsyatnya keagungan (*sulṭān al-jalāl*), dan sudah *fanā* dari diri mereka sendiri, dan telah menyatu (*al-ittiḥād*) dan abadi (*baqā’*) di dalam Tuhan. Mereka mampu menghayati ayat “*kullu syai’in ḥālikun illā wajhah*” secara *ḥāuq* dan *ḥāl* (al-Ghazali, 1986: 184-185; 1996: 291-292).

Ringkasan tentang ketiga *ḥijāb* (kegelapan, cahaya bercampur kegelapan, dan cahaya semata) dan mereka yang telah melampauinya (*al-wāṣilūn*) dari al-Ghazali di atas bisa dilihat dalam tabel berikut ini.

No	Hijab	Kelompok/Akar Kegelapan	Rincian Kelompok	Keterangan
1	Kegelapan total ( <i>mahḍ az-zulmah</i> )	<i>Al-mulāḥidah</i> (tidak percaya kepada Allah dan akherat)	1. mereka yang asyik mencari sebab bagi alam semesta ini pada tabi’at alamiah ( <i>aṭ-ṭab’</i> )	
			2. mereka yang sibuk hidup dengan diri ( <i>anfusi-him</i> ) dan syahwat: <i>‘abīd al-laẓẓah</i> (penyembah kenikmatan kebinatangan: seks, makan, minum, pakaian)	

2	Cahaya bercampur kegelapan ( <i>nūr maqrūnah bi ḡulmah</i> )	1. akar kegelapan berasal dari indera ( <i>al-ḥiss</i> )	a. penyembah berhala ( <i>‘ubdah al-auṣān</i> )	Mereka ter- <i>ḥijāb</i> dengan cahaya keagungan dan kecantikan ( <i>nūr al-‘izzah wa al-jamāl</i> ), namun menumpahkan keagungan dan kecantikan tersebut pada benda-benda inderawi
			b. penyembah kecantikan sempurna ( <i>al-jamāl al-muṭlaq</i> )	Mereka menyembah apa saja yang mereka anggap memiliki kecantikan sempurna, entah manusia, pohon, atau benda lainnya
			c. penyembah api yang dianggap mewakili zat yang memiliki cahaya kekuasaan dan keagungan ( <i>nūr as-sulṭānah wa al-bahā’</i> )	
			d. penyembah benda-benda di langit ( <i>al-kawākib</i> ) yang dianggap memiliki cahaya ketinggian, sinar-pancaran, dan keabadian ( <i>nūr al-‘uluw wa al-isyrāq wa al-istīlā’</i> )	
			e. penyembah	Mereka ter- <i>ḥijāb</i>

			matahari yang dianggap memiliki cahaya paling besar	dengan cahaya keagungan ( <i>nūr al-kibriyā</i> '), namun bercampur dengan indera
			f. penganut dualisme ( <i>aš-šanawiyah</i> )	Mereka menyembah cahaya mutlak ( <i>an-nūr al-muṭlaq</i> ), dan menganggap yang selainnya sebagai kegelapan, sehingga semesta ini dianggap sebagai perseteruan ( <i>munāza'ah</i> ) antara cahaya dan kegelapan ( <i>yazdān</i> dan <i>ahriman</i> )
		2. akar kegelapan berasal dari khayalan ( <i>al-khayāl</i> )	Mereka telah melampaui indera, namun belum bisa terbebas dari imajinasi ( <i>mujāwazah al-khayāl</i> )	Tuhan, bagi mereka, memiliki arah, karena tidak ada sesuatu pun yang tidak memiliki arah ( <i>jihah</i> )
		3. akar kegelapan dari analogi akal yang rusak ( <i>muqāyasāt 'aqliyyah fāsidah</i> )	Mereka menganggap Tuhan memiliki sifat yang serupa ( <i>at-tasybīh</i> ) dengan manusia	
3	Cahaya semata ( <i>mahd al-awār</i> )	1. mereka mensifati Tuhan di luar sifat kemanusiaan, dan		

		menisbatkan-Nya sebagai “penggerak berbagai langit dan pengaturnya” ( <i>muḥarrīk as-samāwāt wa mudabbiruhā</i> )		
		2. mereka mensifati Tuhan sebagai “penggerak bagian semesta yang terjauh” ( <i>muḥarrīk li al-jaram al-aqṣā</i> ), yang meliputi keseluruhan benda-benda semesta ( <i>kull al-aflāk</i> )		
		3. mereka mensifati Tuhan sebagai “penggerak semesta” dengan cara perintah ( <i>bi ṭarīq al-amr</i> ), bukan penggerak secara langsung ( <i>bi ṭarīq al-mubāsyarah</i> )		
4	Tidak ter- <i>hijāb</i> ,	<i>Al-wāṣilūn</i>	1. mereka yang telah “terbakar”	Bagi mereka, Tuhan itu

	karena Tuhan telah ber- <i>tajalli</i> kepada mereka		semua yang dijumpai oleh matanya, namun masih menikmati kecantikan ( <i>jamāl</i> ) zat-Nya yang didapat dari <i>wuṣūl</i> ke hadirat-Nya ( <i>al-wuṣūl ilā al-ḥaḍrah al-ilāhiyyah</i> )	tersucikan ( <i>munazzah wa muqaddas</i> ) dari semua sifat yang dinisbatkan oleh mata inderawi ( <i>baṣar ḥissiyy</i> ) maupun mata-batin akal ( <i>baṣīrah ‘aqliyyah</i> )
			2. <i>khawāṣ al-khawāṣ</i> : mereka yang telah diliputi oleh dahsyatnya keagungan ( <i>sultān al-jalāl</i> ), dan sudah <i>fanā’</i> dari diri mereka sendiri, dan telah menyatu ( <i>al-ittiḥād</i> ) dan abadi ( <i>baqā’</i> ) di dalam Tuhan	Mereka mampu menghayati ayat <i>kullu syai’ ḥālīk illā wajhah</i> secara <i>ẓauq</i> dan <i>ḥāl</i>

**Tabel 4. Ketiga *Ḥijāb* dan *al-Wāṣilūn***

Jika Imam al-Ghazali membagi *al-wāṣilūn* atau orang-orang yang telah *wuṣūl* itu ke dalam dua bagian, seorang *mursyid* TQN yaitu Abah Anom atau Kyai Abul Wafa’ Tajul ‘Arifin (1975, II: 33) menyebut adanya tiga martabat *wuṣūl*, yaitu martabat *Islām* atau syari’at, *Imān* atau tarekat, dan *Iḥsān* atau hakekat. Martabat *Islām* atau syari’at adalah “ketika seorang hamba...kekal sibuk dalam ibadah”, martabat *Imān* atau tarekat adalah “ketika amal itu berpindah ke hati dengan kebersihan dan ...ikhlas”, dan martabat *Iḥsān* atau hakekat adalah ketika

“martabat ibadah untuk Allah semata-mata, seakan-akan Allah melihatnya”  
(‘Arifin, 1975, II: 33-34).

Mursyid TQN yang lain, Kyai Romli Tamim (t.th: 40-42), menjelaskan rukun dari ketiga martabat *wuṣūl* di atas sebagai berikut. Rukun dari martabat yang pertama itu ada lima, yaitu: (1) membaca syahadat disertai pemahaman akan maknanya (*maos syahadat kalih sarana mangertosi dhateng maknanipun*), (2) menjalankan shalat lima waktu sehari semalam, disertai dengan segenap syarat dan rukunnya (*ngelampahi shalat gangsal wekdal saben sedinten sedalu sarana netepi pinten-pinten syarat saha rukunipun*), (3) berpuasa di siang hari bulan Ramadhan, mulai terbit fajar hingga terbenamnya matahari (*shiyam ing saben rahinanipun wulan Ramadhan, awit saking medalipun fajar ngantos dumugi serapipun surya*), (4) mengeluarkan zakat bagi yang sudah berkewajiban menunaikannya (*ngedalaken zakat tumerap tiyang ingkang sampun kewajiban zakat*), (5) melaksanakan haji ke baitullah bagi yang mampu (*ngelampahi hajji dhateng baitullah ing negari Mekkah tumerap tiyang ingkang sampun kuwaos*) (Tamim, t.th: 41-42).

Sedangkan rukun untuk martabat kedua itu enam: (1) percaya kepada Allah yang Esa dan *ḥaqq*, tetap tanpa berubah (*percados dhumateng wujudipun Gusti Allah naming setunggal tur ḥaqq, saha tetep tanpa ewah*), (2) percaya kepada adanya para malaikat (*percados dhateng wujudipun para malaikat*), (3) percaya kepada kitab-kitab yang diturunkan kepada para nabi dan rasul (*percados dhateng sedayanipun kitab ingkang kaparingaken dhumateng para nabi saha rasul*), (4)

percaya kepada para nabi dan rasul tanpa membeda-bedakan (*percados dhumateng para nabi tuwin para utusan sarana mboten mawi mbenten-mbentenaken*), (5) percaya kepada adanya hari akhir kiamat (*percados dhateng wontenipun dinten akhir kiamat*), (6) percaya kepada takdir buruk dan baik semuanya dari Allah (*percados dhateng pesthen awon utawi sahe puniko sangking Gusti Allah*) (Tamim, t.th: 40-41).

Mengenai martabat yang ketiga, dengan mengutip hadits tentang *iḥsān*, kyai Romli Tamim (t.th: 45) menjelaskan “ketika engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat Allah” (*nalika sira nyembah maring Allah kaya-kaya sira weruh maring kenyataane Allah*).

Penjelasan tentang ketiga martabat *wuṣūl* ini, yaitu *Islām*, *Imān*, dan *Iḥsān*, juga didapati dalam karya tasawuf yang lain. Dalam *syarḥ* atas *al-Ḥikam*-nya ibn ‘Aṭā’illāh as-Sakandari, misalnya, Aḥmad ibn Muḥammad ‘Aḡibah al-Ḥasani (t.th: 86-91) menjelaskan tentang ketiga martabat *wuṣūl* tersebut, disinkronkan dengan peringkat para *sālik* menuju Allah, masing-masing dengan cahaya (*nūr*) yang didapatkan dari ketiga tingkatan tersebut. Martabat *Islām* merupakan peringkat *ṭālibīn*, sehingga dengan menjalankan *syarī’ah*, mendapatkan *nūr al-Islām*, atau *nūr aṭ-ṭālibīn*, atau *nūr asy-syarī’ah*. Berikutnya adalah martabat *Imān*, yang dengan menjalankan *ṭarīqah*, sang *sālik* mendapatkan *nūr al-īmān*, atau *nūr aṭ-ṭarīqah*, atau *nūr as-sā’irīn*. Terakhir, adalah martabat *Iḥsān*, yang dengan menjalankan *ḥaqīqah*, seorang *sālik* mendapatkan *nūr al-iḥsān*, atau *nūr al-ḥaqīqah*, atau *nūr al-wāṣilīn*.

Penjelasan al-Ḥasani terkait ketiga martabat *wuṣūl* tersebut bisa dilihat dalam tabel berikut ini.

No	Martabat <i>Wuṣūl</i>	Jenis Cahaya ( <i>Nūr</i> )	Fungsi	Kondisi Hati ( <i>Qalb</i> )	
				Keterarahan ( <i>al-iqbāl</i> )	Penolakan ( <i>al-idbār</i> )
1	<i>Islām</i>	<i>Nūr al-Islām</i>	Menyingkirkan kegelapan kufur dan maksiat, dan memunculkan cahaya ...	Mentaati Tuhan	Menolak hal-hal yang menjauhkan diri dari Tuhan
	<i>Syarī'ah</i>	<i>Nūr asy-Syarī'ah</i>	Menyingkirkan kegelapan kebatilan dan kekurangan, dan memunculkan cahaya <i>mujāhadah</i> dan <i>taṣmīr</i>	<i>Mujāhadah</i> anggota badan untuk mentaati Tuhan	Menolak memperturutkan hawa-nafsu jasmani
	<i>Ṭālibīn</i>	<i>Nūr at-Ṭālibīn</i>	Menyingkirkan gelapnya kealpaan, dan memunculkan cahaya kesadaran	Mengingat Tuhan	Menolak hal-hal yang membuat lupa pada Tuhan
2	<i>Imān</i>	<i>Nūr al-Imān</i>	Menyingkap kegelapan syirik <i>khafi</i> , dan memunculkan cahaya keagungan ikhlas dan kejujuran	Ikhlas tauhid	Menolak syirik dan keburukannya
	<i>Ṭarīqah</i>	<i>Nūr at-Ṭarīqah</i>	Menyingkirkan gelapnya keburukan dan aib, serta memunculkan cahaya kemurnian-kesucian	Mengajak kepada penyucian ( <i>taṣfiyah</i> )	Menolak hal-hal yang menghalangi <i>takhliyah</i> dan <i>tahliyah</i>
	<i>Sā'irīn</i>	<i>Nūr as-Sā'irīn</i>	Menyingkirkan gelapnya “yang lain” ( <i>al-agyār</i> ), dan memunculkan cahaya makrifat dan rahasia ( <i>al-asrār</i> )	Mengarah kepada keagungan Rahasia ( <i>al-asrār</i> )	Menolak gelapnya “yang lain” ( <i>al-agyār</i> )
3	<i>Iḥsān</i>	<i>Nūr al-Iḥsān</i>	Menyingkap kegelapan “yang lain” ( <i>as-siwā</i> ) dan memunculkan cahaya Tuhannya ( <i>al-mawla</i> )	Menerima <i>ma'rifat</i> Tuhan	Tidak lagi melihat sesuatu selain Tuhan
	<i>Ḥaqīqah</i>	<i>Nūr al-Ḥaqīqah</i>	Menyingkirkan gelapnya tabir ( <i>al-</i>	Menyaksikan yang terkasih	Menolak segala hal yang



			<i>ḥijāb</i> ), dan memunculkan cahaya keindahan Yang Terkasih ( <i>al-Aḥbāb</i> )	( <i>al-aḥbāb</i> ) di balik <i>ḥijāb</i>	memutus pergaulan dengan yang terkasih ( <i>al-aḥbāb</i> )
	<i>Wāṣilīn</i>	<i>Nūr al-Wāṣilīn</i>	Menyingkirkan gelapnya keadaan ( <i>al-kaun</i> ) dan kotornya ciptaan ( <i>aṣ-ṣaun</i> ), dan munculnya Cahaya Sang Pencipta ( <i>al-Mukawwin</i> )	Menyaksikan Tuhannya	Menolak berpaling kepada selain-Nya

**Tabel 5. Martabat *Wuṣūl* dan *Nūr* yang Didapatkan**

Bila dilihat dari kerangka Aḥmad al-Ḥasani di atas, maka martabat *wuṣūl* dalam Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dan cahaya yang didapatkan dari *wuṣūl* tersebut bisa diskemakan dalam tabel berikut.

No	Martabat <i>Wuṣūl</i>			Cahaya yang Didapatkan
	Al-Ḥasanī		TQN	
1	Islām/ Syarī‘ah/ <i>Ṭalībīn</i>	Islām/ Syarī‘ah	Murāqabah - <i>ḥaqīqah al-ka‘bah</i> ; - <i>ḥaqīqah aṣ-ṣalāh</i> ; - <i>dā‘irah al-ma‘būdiyyah aṣ-ṣirfah</i> ;	<i>Nūr al-Islām</i> / <i>Nūr asy-Syarī‘ah</i> / <i>Nūr aṭ-Ṭalībīn</i>
2	Imān/ Ṭarīqah/ <i>Sā‘irīn</i>	Imān/ Ṭarīqah	Murāqabah - <i>aḥadiyyah</i> ; - <i>wilāyah al-‘ulya</i> - <i>kamālāt an-nubuwwah</i> ; - <i>kamālāt ar-risālah</i> ; - ‘uli al-‘azm; - <i>al-maḥabbah fī dā‘irah al-khullah</i> , wa <i>hiya ḥaqīqah ibrahīm a.s</i> ; - <i>dā‘irah al-maḥabbah aṣ-ṣirfah</i> , wa <i>hiya ḥaqīqah</i>	<i>Nūr al-Imān</i> / <i>Nūr aṭ-Ṭarīqah</i> / <i>Nūr as-Sā‘irīn</i>

			<i>mūsā a.s;</i> - <i>aẓ-ẓātiyyah al-mumtazijah bi al-maḥabbah, wa hiya ḥaqīqah al-muḥammadiyyah;</i> - <i>al-maḥbūbiyyah aṣ-ṣirfah, wa hiya ḥaqīqah al-aḥmadiyyah;</i> - <i>al-ḥubb aṣ-ṣirf;</i> - <i>ḥaqīqah al-qur'ān</i> Rābiṭah/Tawajjuh	
3	Iḥsān/ Ḥaqīqah/ Wāṣilīn	Iḥsān/ Ḥaqīqah	Zikr Khafī Murāqabah - <i>ma'īyyah;</i> - <i>aqrabiyyah;</i> - <i>al-maḥabbah fī ad-dā'irah al-ūla;</i> - <i>al-maḥabbah fī ad-dā'irah aṣ-ṣāniyah;</i> - <i>al-maḥabbah fī dā'irah al-qaus;</i> - <i>lā ta'yīn;</i>	<i>Nūr al- Iḥsān/  Nūr al- Ḥaqīqah/  Nūr al- Wāṣilīn</i>

**Tabel 6. Martabat *Wuṣūl* menurut al-Ḥasanī, TQN dan *Nūr* yang**

**Didapatkan**

### **C. Bidang Semantik Lanjutan: *Laṭā'if* dan *Nafs Maḥmūdah* - *Nafs Maẓmūmah***

Menurut Toshihiko Izutsu (1994: 260), beberapa kata-kunci penting yang mengitari sebuah kata-fokus, yang membentuk sebuah bidang semantik atau konsep, terkadang berkembang lagi membentuk bidang semantik lanjutan. Oleh karena itu, setelah ditemukan beberapa kata-kunci yang mengitari kata-fokus *wuṣūl*, kajian ini akan melanjutkan penelitian dengan menelusuri lagi beberapa kata-kunci penting dari bidang semantik *wuṣūl* yang berkembang lagi membentuk

bidang semantik lanjutan. Dengan demikian, akan semakin detail, jelas, dan lengkap apa yang dimaksud dengan konsep *wuṣūl* itu sendiri.

Dalam konteks TQN, dari tujuh-belas kata-kunci yang mengitari kata-fokus *wuṣūl* di atas, terdapat setidaknya dua kata-kunci yang memiliki bidang semantik lanjutan, yaitu (1) *laṭā'if* dan (2) *nafs maḥmūdah - nafs maẓmūmah*. Oleh karena itu, di bagian berikut ini akan dipaparkan lagi beberapa kata-kunci yang mengitari dua bidang semantik, yaitu *laṭā'if* dan *nafs maḥmūdah - nafs maẓmūmah*.<sup>6</sup>

### 1. *Laṭā'if*

Mengenai kata-kunci *laṭā'if*, sebetulnya di dalam al-Qur'an tidak terdapat terma "*laṭā'if*," maupun dalam bentuk tunggalnya "*laṭīfah*." Hanya terma yang seakar dengannya dalam bentuk kata sifat, yaitu *laṭīf*, yang muncul beberapa kali dalam al-Qur'an, yaitu surat *Yūsuf*/12: 100; surat *al-Ḥajj*/22: 63; surat *Luqmān*/31: 16; surat *asy-Syūrā*/42:19; surat *al-Aḥzāb*/33: 34; surat *al-An'ām*/6: 103; dan surat *al-*

---

<sup>6</sup> Bagian ini pada awalnya merupakan makalah komprehensif, yang setelah mengalami pengembangan, kemudian, berdasarkan *Panduan Akademik Program Pascasarjana 2012-2013 IAIN Walisongo Semarang*, halaman 181, juga *Panduan Akademik Pascasarjana 2015-2016 UIN Walisongo*, halaman 193, "makalah komprehensif akan menjadi salah satu bab atau bagian ... dari disertasi" sekarang. Dan untuk memenuhi syarat untuk diajukan dalam Ujian Tertutup, yaitu "artikel di media massa atau artikel ilmiah dalam jurnal ilmiah serendah-rendahnya tingkat nasional (memiliki ISSN) yang terkait dengan tema (atau sebagian tema) penelitian disertasinya" (*Panduan Akademik 2012-2013*, halaman 147, dan *Panduan Akademik 2015-2016*, halaman 153), maka versi bahasa Inggris dari bagian ini diterbitkan dalam *Jurnal Teosofia, Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, vol.1, no.1, 2012: 19-50, dengan judul, "Theory of Latha'if in the Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah: with Special Reference to Kyai Muslih al-Maraqi's Concept." Pengembangan lebih lanjut konsep *laṭā'if* dalam kaitannya dengan permasalahan kontemporer disajikan dalam paper penulis "Spiritual Wisdom to Terminate Religious Terrorism: Promoting Kyai Muslih's Theory of *Laṭā'if* for a Harmonious Life," yang dipresentasikan di *Annual International Conference for Islamic Studies (AICIS) XII*, 2012, di Surabaya.

*Mulk/67: 14*. Sedangkan terma yang seakar dengannya dalam bentuk kata kerja, yaitu *yatalaṭṭaf*, muncul sekali dalam al-Qur'an, surat *al-Kahfi/18: 19*. Yang menarik, pada perkembangan selanjutnya, meskipun terma *laṭā'if* ini tidak terdapat secara eksplisit di dalam al-Qur'an, terma tersebut kemudian muncul di salah satu pembahasan dalam disiplin ilmu keislaman, yaitu tasawwuf dan tarekat, termasuk TQN.

Dalam TQN, pembahasan tentang *laṭā'if* meliputi (1) jumlah *laṭā'if*, (2) tempat *laṭā'if*, (3) hubungan *laṭā'if* dengan zikir, (4) kaitan *laṭā'if* dengan *muraqabah*, dan (5) kaitan *laṭā'if* dengan *nafs*. Dari keempat *mursyid* yang dibahas dalam disertasi ini, Syaikh Sambas, Abah Anom, dan Kyai Romli Tamim membahas tentang no 1 sampai 4, sedangkan yang no 5, hanya kyai Muslih yang membicarakannya secara lebih ekstensif, seperti akan terlihat nanti di sub-bab berikutnya (*Nafs Maḥmūdah* dan *Nafs Maẓmūmah*).

Sejauh penelusuran penulis, keempat *mursyid* TQN tidak memberikan definisi yang persis apa yang dimaksud dengan *laṭā'if*. Meskipun demikian, ketika menyebutkan berbagai letak *laṭā'if*, keempat *mursyid* tersebut selalu mengawalinya dengan ungkapan “halusnya...” (*aluse...*), diikuti makna *laṭā'if* yang sedang dibahas (Sambas, t.th: 3-5; Muslih, t.th.(a): 40-45; Arifin, 1990, I: 274-275; Tamim, t.th: 7-8). Dengan demikian, bisa diambil pengertian bahwa yang dimaksud keempat *mursyid* dengan *laṭā'if* adalah “berbagai entitas batin dalam diri manusia yang sifatnya sangat halus (*laṭīf*).”

Berkenaan dengan jumlah *laṭā'if*, Kyai Romli Tamim (t.th: 7-8) dan Abah Anom atau Syaikh Tajul 'Arifin (1990, I: 274-275) menyebutkan tujuh *laṭā'if*. Sedangkan kyai Muslih menyebutkan dua jumlah, yaitu tujuh dan sepuluh *laṭā'if*. Perbedaan jumlah *laṭā'if* ini berkaitan dengan cara pemaparan: secara ringkas (*bi al-ikhtiṣār*), dan secara rinci (*bi al-baṣṭ*) (Muslih, t.th.(c) I: 53). Jika dipaparkan *bi al-ikhtiṣār*, jumlah *laṭā'if* itu ada tujuh, yaitu *laṭīfah al-qalb*, *ar-rūḥ*, *as-sirr*, *al-khaṭī*, *al-akhfā*, *an-nafs*, dan *al-qālab*. Sedangkan jika dipaparkan *bi al-baṣṭ*, *laṭā'if* itu berjumlah sepuluh, karena *laṭīfah* yang disebut terakhir, yaitu *al-qālab*, dirinci lagi menjadi empat elemen (*'anāṣir*). Di dalam kitabnya yang satu, Muslih (t.th.b: 37) merinci empat elemen tersebut dengan istilah-istilah Jawa: *banyu*, *geni*, *angin*, dan *lemah*. Sedangkan di kitab lainnya, Muslih (t.th, I: 53) membuat rincian dengan istilah-istilah Arab: *'unṣur al-mā'*, *'unṣur an-nār*, *'unṣur al-hawā'*, dan *'unṣur at-turāb*. Sementara itu, di kitab yang satunya lagi, Muslih (t.th.a: 26-29, dan 43-44) menggunakan istilah-istilah Jawa dan Arab.

Istilah *banyu/al-mā'* merujuk pada unsur air pada manusia; *geni/an-nār* mengacu pada unsur api; *angin/al-hawā'* merujuk pada unsur udara; dan *lemah/at-turāb* mengacu pada unsur tanah pada manusia. Ketujuh atau kesepuluh *laṭā'if* tersebut dibagi ke dalam dua *'ālam: laṭā'if* yang pertama sampai kelima masuk ke dalam kelompok *'ālam al-amr*; sedangkan *laṭā'if* yang keenam dan selanjutnya disebut sebagai *'ālam al-khalq* (Muslih, t.th.b: 37; Muslih, t.th, I: 53). Pembagian dua *'ālam* ini bersandar kepada al-Qur'an surat al-A'raf/7: 54 (Muslih, t.th, I: 54).

Mengenai jumlah *laṭā'if* ini, Muslih menyebutkan jumlah yang sama dengan Sambas. Sekali waktu, Sambas (t.th: 6) menyebutkan tujuh *laṭā'if*, sedangkan di kali lain Sambas (t.th: 7) menyebut sepuluh *laṭā'if*. Yang membedakan, Sambas tidak menyebutkan istilah jumlah *laṭā'if* secara *bi al-baṣṭ* maupun *bi al-ikhtisār*, seperti yang disebutkan Muslih (t.th, I: 53). Dengan demikian, dalam hal ini, Muslih memberikan tambahan kedua istilah tersebut.

Berkaitan dengan tempat *laṭā'if*, keempat *mursyid* (Sambas, t.th: 3-5; Muslih, t.th.(a): 40-45; Arifin, 1990, I: 274-275; Tamim, t.th: 7-8) memberikan deskripsi berikut ini: *laṭīfah* yang pertama, yaitu *laṭīfah al-qalb*, letaknya sejauh dua-jari-berjajar di bawah puting-susu kiri; *laṭīfah* yang kedua, *ar-rūḥ*, terletak sejauh dua-jari-berjajar di bawah puting-susu kanan; *laṭīfah* yang ketiga, *as-sirr*, berada sejauh dua-jari-berjajar sebelah kanan dari puting-susu kiri ke arah dada; *laṭīfah* yang keempat, *al-khafī*, letaknya sejauh dua-jari-berjajar sebelah kiri dari puting-susu kanan ke arah dada; *laṭīfah* yang kelima, *al-akhfā*, terletak di tengah dada; *laṭīfah* yang keenam, *an-naḥs*, letaknya berada di antara dua alis mata sampai ke pusaran kepala; dan *laṭīfah* yang terakhir, *al-qālab*, tempatnya di sekujur tubuh manusia, mulai kepala sampai ujung kaki, sehingga meliputi keempat unsur yang ada pada manusia: air, api, udara, tanah.

Mengenai hubungan *laṭā'if* dengan zikir, dan kaitan *laṭā'if* dengan *muraqabah*, telah dibahas di bab sebelumnya (III B.1-2) tentang zikir *laṭā'if* dan *muraqabah*. Sedangkan kaitan antara *laṭā'if* dengan *naḥs* akan dibahas di sub-bab berikut ini.

## 2. *Nafs Maḥmūdah* dan *Nafs Mazmūmah*

Mengenai kata-kunci *nafs maḥmūdah* dan *nafs mazmūmah*, sebetulnya terdapat hubungan antara *laṭā'if* dengan *nafs*. Sepanjang penelusuran penulis, Syaikh Sambas, Kyai Romli Tamim, dan Abah Anom tidak memberikan bahasan tentang hubungan antara *laṭā'if* dengan *nafs*. Pembahasan tentang hal ini diberikan oleh Kyai Muslih, yang memberikan rincian berikut ini. *Laṭīfah* yang pertama, *al-qalb*, merupakan tempat bersarangnya *an-nafs al-lawwāmah* yang berisi sembilan sifat, yaitu (1) *al-laum* (mencaci-maki), (2) *al-hawā* (kesenangan nafsu), (3) *al-makr* (menipu), (4) *al-'ujub* (takjub dengan diri sendiri), (5) *al-gībah* (memperbincangkan aib orang lain), (6) *ar-riyā'* (memamerkan kebaikan diri), (7) *az-ẓulm* (menganiaya), (8) *al-kizb* (berbohong), dan (9) *al-gaflah* (lupa kepada Tuhan) (Muslih, t.th, I: 16). Selanjutnya, *laṭīfah* yang kedua, *ar-rūḥ*, merupakan tempat beradanya *an-nafs al-mulhamah* yang berisi tujuh sifat, yaitu (1) *as-sakhāwah* (murah hati), (2) *al-qanā'ah* (menerima), (3) *al-ḥilm* (penyantun), (4) *at-tawāḍu'* (rendah hati), (5) *at-taubah* (taubat), (6) *as-ṣabr* (tahan uji), dan (7) *at-taḥammul* (tahan menderita) (Muslih, t.th, I: 17).

Berikutnya, *laṭīfah* yang ketiga, *as-sirr*, merupakan tempat *an-nafs al-muṭma'innah* yang berisi enam sifat, yaitu: (1) *al-jūd* (tidak kikir), (2) *at-tawakkul* (pasrah kepada Tuhan), (3) *al-'ibādah* (menyembah Tuhan secara ikhlas), (4) *asy-syukr* (bersyukur kepada Tuhan), (5) *ar-riḍā* (ridha kepada Tuhan), dan (6) *al-khasyyah* (takut kepada Tuhan) (Muslih, t.th, I: 17-18). *Laṭīfah* yang keempat, *al-khaṭī*, merupakan tempat *an-nafs al-marḍiyyah* yang berisi enam sifat, yaitu: (1)

*ḥusn al-khuluq* (baik budi pekerti), (2) *tark mā siwā Allah* (meninggalkan segala sesuatu selain Allah), (3) *al-luṭf* (berbelas kasih), (4) *ḥaml al-khalq ‘alā aṣ-ṣalāḥ* (mengajak kepada kebaikan), (5) *aṣ-ṣafḥ ‘an ḡunūb al-khalq* (memafkan kesalahan orang lain), (6) *ḥubb al-khalq wa al-ma’ail ilaihim li ikhrājihim min ḡulumat ṭabā’i’ihim wa anḡusihim ilā anwār arwāḡihim* (mencintai dan condong kepada orang lain agar mereka bisa keluar dari gelapnya tabi’at dan nafsu menuju terang cahaya ruh) (Muslih, t.th, I: 19).

Berikutnya, *laṭīfah* yang kelima, *al-akhfā*, merupakan tempat *an-nafs al-kāmilah* yang berisi tiga unsur, yaitu (1) *‘ilm al-yaqīn*, (2) *‘ain al-yaqīn*, dan (3) *ḡaqq al-yaqīn* (Muslih, t.th, I: 20). Selanjutnya, *laṭīfah* yang keenam, *an-nafs*, merupakan tempat *an-nafs al-ammārah bi as-sū’* yang berisi tujuh sifat: (1) *al-bukhl* (kikir), (2) *al-ḡirṣ* (sangat tamak pada dunia), (3) *al-ḡasad* (dengki), (4) *al-jahl* (bodoh), (5) *al-kibr* (besar kepala), (6) *asy-syahwah* (keinginan hawa nafsu kepada perbuatan yang dilarang syara’), (7) *al-ḡaḡab* (marah) (Muslih, t.th, I: 20).

*Laṭīfah* yang terakhir, *al-qālab*, merupakan tempat *an-nafs ar-rāḡiyah* yang berisi enam sifat, yaitu: (1) *al-karam* (dermawan), (2) *az-zuhd* (menjauh dari dunia), (3) *al-ikhhlās* (bertindak laku karena Allah semata), (4) *al-wara’* (menjaga diri dari syubhat, apalagi haram), (5) *ar-riyāḡah* (melakukan perbuatan yang menunjang kepada zikir dan *muraḡabah* kepada Allah, seperti bangun malam dan berpuasa), dan (6) *al-wafā’* (memenuhi janji dan bai’at) (Muslih, t.th, I: 21-22).

Berkaitan dengan *laṭīfah* dan *nafs* yang mendiaminya, serta bala-tentara yang menyertainya bisa dilihat pada tabel berikut ini.



No	<i>Latīfah</i>	<i>Nafs</i>	<b>Bala-tentara</b>
1	<i>al-Qalb</i>	<i>al-lawwāmah</i>	(1) <i>al-laum</i> (mencaci-maki) (2) <i>al-hawā</i> (kesenangan nafsu) (3) <i>al-makr</i> (menipu) (4) <i>al-‘ujub</i> (takjub dengan diri sendiri) (5) <i>al-gībah</i> (memperbincangkan aib orang lain) (6) <i>ar-riyā’</i> (memamerkan kebaikan diri) (7) <i>aẓ-ẓulm</i> (menganiaya) (8) <i>al-kizb</i> (berbohong) (9) <i>al-gaflah</i> (lupa kepada Tuhan)
2	<i>ar-rūḥ</i>	<i>al-mulhamah</i>	(1) <i>as-sakhāwah</i> (murah hati) (2) <i>al-qanā’ah</i> (menerima) (3) <i>al-ḥilm</i> (penyantun) (4) <i>at-tawāḍu’</i> (rendah hati) (5) <i>at-taubah</i> (taubat) (6) <i>as-ṣabr</i> (tahan uji) (7) <i>at-taḥammul</i> (tahan menderita)
3	<i>as-Sirr</i>	<i>al-muṭma’innah</i>	(1) <i>al-jūd</i> (tidak kikir) (2) <i>at-tawakkul</i> (pasrah kepada Tuhan) (3) <i>al-‘ibādah</i> (menyembah Tuhan secara ikhlas) (4) <i>asy-syukr</i> (bersyukur kepada Tuhan) (5) <i>ar-riḍā</i> (ridha kepada Tuhan) (6) <i>al-khasyyah</i> (takut kepada Tuhan)
4	<i>al-khafī</i>	<i>al-marḍiyyah</i>	(1) <i>ḥusn al-khuluq</i> (baik budi pekerti) (2) <i>tark mā siwā Allah</i> (meninggalkan segala sesuatu selain Allah) (3) <i>al-luṭf</i> (berbelas kasih) (4) <i>ḥaml al-khalq ‘alā aṣ-ṣalāḥ</i> (mengajak kepada kebaikan) (5) <i>aṣ-ṣafḥ ‘an ẓunūb al-khalq</i> (memaafkan kesalahan orang lain) (6) <i>ḥubb al-khalq wa al-mail ilaihim li ikhrājihim min ẓulumat ṭabā’i’ihim wa anfusihim ilā anwār arwāḥihim</i> (mencintai dan condong kepada orang lain agar mereka bisa keluar dari gelapnya tabi’at dan nafsu menuju terang cahaya ruh)
5	<i>al-akhfā</i>	<i>al-kāmilah</i>	(1) <i>‘ilm al-yaqīn</i> (2) <i>‘ain al-yaqīn</i> (3) <i>ḥaqq al-yaqīn</i>

6	<i>an-Nafs</i>	<i>al-ammārah bi as-sū'</i>	(1) <i>al-bukhl</i> (kikir) (2) <i>al-hirṣ</i> (sangat tamak pada dunia) (3) <i>al-ḥasad</i> (dengki) (4) <i>al-jahl</i> (bodoh) (5) <i>al-kibr</i> (besar kepala) (6) <i>asy-syahwah</i> (keinginan hawa nafsu kepada perbuatan yang dilarang syara') (7) <i>al-gaḍab</i> (marah)
7	<i>al-qālab</i>	<i>ar-rāḍiyah</i>	(1) <i>al-karam</i> (dermawan) (2) <i>az-zuhd</i> (menjauh dari dunia) (3) <i>al-ikhlāṣ</i> (bertindak laku karena Allah semata) (4) <i>al-wara'</i> (menjaga diri dari syubhat, apalagi haram) (5) <i>ar-riyāḍah</i> (melakukan perbuatan yang menunjang kepada zikir dan <i>murāqabah</i> kepada Allah, seperti bangun malam dan berpuasa) (6) <i>al-wafā'</i> (memenuhi janji dan bai'at)

**Tabel 7. *Laḥīfah* dan *Nafs* yang Mendiaminya,  
serta Bala-tentara yang Menyertainya**

Dalam membahas *laḥīfah* dalam kaitannya dengan *nafs*, Muslih tidak merujuk ke *Fath al-‘Arifin*, karena kitab yang disebut terakhir ini memang tidak membahasnya. Dalam hal ini, Muslih secara eksplisit merujuk ke kitab *Qaṭr al-Gaiṣ fī Masā’il Abī Laiṣ* karya an-Nawawi *al-Bantani al-Jāwī* (Muslih, t.th, I: 22). Dalam kitabnya ini, an-Nawawi (t.th: 5) menyebutkan tujuh tingkatan (*sab‘ marātib*) *nafs* beserta tempat (*maḥall*) dan rincian mengenai “bala-tentara” (*junūd*) dari *nafs* tersebut. Tujuh tingkatan dari *nafs* tersebut adalah sebagai berikut: (1) *an-nafs al-ammārah*, tempatnya di *aṣ-ṣadr*, dengan “bala-tentara” seperti yang telah disebutkan oleh Muslih di atas; (2) *an-nafs al-lawwāmah*, tempatnya di *al-qalb*; (3) *an-nafs al-*

*mulhamah*, tempatnya di *ar-rūḥ*; (4) *an-nafs al-muṭma'innah*, tempatnya di *as-sirr*; (5) *an-nafs ar-rāḍiyah*, tempatnya di *sirr as-sirr* atau *al-qālab*; (6) *an-nafs al-marḍiyyah*, tempatnya di *al-khaḥf*; dan (7) *an-nafs al-kāmilah*, tempatnya di *al-akhfā*.

Dalam pemaparannya tersebut, an-Nawawi tidak secara eksplisit menyebutkan istilah *laṭā'if*. Meskipun demikian, apa yang disebutkannya sebagai tempat-tempat berbagai *nafs* tersebut adalah sama dengan apa yang ditunjuk oleh Muslih dengan istilah *laṭā'if*, karena an-Nawawi (t.th: 5) juga memberikan deskripsi tentang letak dari berbagai tempat *nafs* itu. Mengenai letak dari *al-qalb*, yang merupakan tempat *an-nafs al-lawwāmah*, an-Nawawi menunjuk ke “*taḥt aš-šady al-aisar bi qadr iṣba‘ain*” (di bawah puting-susu kiri sekitar dua-jari-berjajar); kemudian *ar-rūḥ*, yang merupakan tempat *an-nafs al-mulhamah*, letaknya di “*taḥt aš-šady al-aiman bi qadr iṣba‘ain*” (di bawah puting-susu kanan sekitar dua-jari-berjajar); selanjutnya *as-sirr*, yang merupakan tempat *an-nafs al-muṭma'innah*, letaknya di “*jānib aš-šady al-aisar bi qadr iṣba‘ain ilā jihat aš-ṣadr*” (di samping puting-susu kiri sekitar dua-jari-berjajar ke arah dada); lalu *sirr as-sirr* atau *al-qālab*, yang merupakan tempat *an-nafs ar-rāḍiyah*, letaknya di “*jamī‘ al-jasad*” (seluruh badan); kemudian *al-khaḥf*, yang merupakan tempat *an-nafs al-marḍiyyah*, letaknya di “*jānib aš-šady al-aiman bi qadr iṣba‘ain ilā wasaṭ aš-ṣadr*” (di samping puting-susu kanan sekitar dua-jari-berjajar ke tengah dada); dan *al-akhfā*, yang merupakan tempat *an-nafs al-kāmilah*, terletak di *wasat aš-ṣadr* (tengah-tengah dada). Satu-satunya *laṭīfah* yang tidak dijelaskan rincian letaknya oleh an-Nawawi adalah *aš-ṣadr*, yang merupakan tempat *an-nafs al-ammārah*.

Untuk lebih jelasnya, perbandingan deskripsi Muslih dan an-Nawawi mengenai nama-nama serta urutan *nafs* dan *laṭā'if* yang ditempatinya bisa dilihat pada tabel berikut ini.

No	Menurut Muslih		Menurut an-Nawawi	
	Nama <i>Nafs</i>	Nama <i>Laṭā'if</i>	Nama <i>Nafs</i>	Nama <i>Laṭā'if</i>
1	<i>Lawwāmah</i>	<i>Al-qalb</i>	<i>Ammārah</i>	<i>Aṣ-Ṣadr</i>
2	<i>Mulhamah</i>	<i>Ar-Rūḥ</i>	<i>Lawwāmah</i>	<i>Al-qalb</i>
3	<i>Muṭmainnah</i>	<i>As-Sirr</i>	<i>Mulhamah</i>	<i>Ar-Rūḥ</i>
4	<i>Marḍiyyah</i>	<i>Al-Khafī</i>	<i>Muṭmainnah</i>	<i>As-Sirr</i>
5	<i>Kāmilah</i>	<i>Al-Akhfā</i>	<i>Rāḍiyah</i>	<i>Sirr as-Sirr/ al-Qālab</i>
6	<i>Ammārah</i>	<i>An-Nafs</i>	<i>Marḍiyyah</i>	<i>Al-Khafī</i>
7	<i>Rāḍiyah</i>	<i>al-Qālab</i>	<i>Kāmilah</i>	<i>Al-Akhfā</i>

**Tabel 8. Perbandingan Nama-nama dan Urutan Nafs dan *Laṭā'if* yang Ditempatinya menurut Muslih dan an-Nawawi**

Dari pemaparan di atas, ada yang menarik untuk diperhatikan: ternyata meskipun Muslih merujuk ke an-Nawawi untuk menjelaskan “bala-tentara” (*junūd*) berbagai *nafs* yang menempati berbagai *laṭā'if*, tetapi Muslih tidak sepenuhnya mengikuti an-Nawawi dalam hal penyebutan urutan (*marātib*) *laṭā'if*, bahkan dalam penamaan *laṭā'if* tersebut. An-Nawawi menyebut urutan *laṭā'if* sebagai berikut: (1) *aṣ-ṣadr*, (2) *al-qalb*, (3) *ar-rūḥ*, (4) *as-sirr*, (5) *sirr as-sirr* atau *al-qālab*, (6) *al-khafī*,

dan (7) *al-akhfā*; sedangkan Muslih menyebutnya dengan urutan sebagai berikut: (1) *al-qalb*, (2) *ar-rūh*, (3) *as-sirr*, (4) *al-khafī*, (5) *al-akhfā*, (6) *an-nafs*, dan (7) *al-qālab*. Jika an-Nawawi menyebut *aş-şadr* sebagai *laṭīfah* tempat *an-nafs al-ammārah*, maka Muslih menyebutnya *an-nafs*; dan jika an-Nawawi menyebutkan *laṭīfah* ini (*aş-şadr*) di urutan pertama, maka Muslih menyebutkannya di urutan keenam. Begitu juga dengan *laṭīfah al-qālab*, yang juga disebut an-Nawawi dengan istilah *sirr as-sirr*: Muslih menyebutkannya di urutan terakhir (ketujuh), sedangkan an-Nawawi menyebutkannya di urutan kelima, sesudah *as-sirr*. Dari pola penyebutan urutan *laṭā'if* ini, agaknya an-Nawawi lebih cenderung dari *laṭā'if* yang mengandung *nafs* negatif (*an-nafs al-ammārah* dan *an-nafs al-lawwāmah*) berjenjang menuju *laṭā'if* yang mengandung *nafs* positif (*an-nafs al-mulhamah*, *an-nafs al-muṭma'innah*, *an-nafs ar-rāḍiyah*, dan *an-nafs al-marḍiyyah*) dan kesempurnaan (*an-nafs al-kāmilah*), sedangkan Muslih lebih cenderung dari *laṭā'if* yang berada di titik-pusat tertentu (*al-qalb* sampai *al-akhfā*) menuju *laṭā'if* yang titik-pusatnya melebar (*an-nafs* dan *al-qālab*).

**BAB V**

**KONSEP *WUṢŪL* DALAM ENAM KITAB KARYA EMPAT**

***MURSYID TQN: ANTARA WAḤDAH AL-WUJŪD***

***DAN WAḤDAH ASY-SYUHŪD***

Doktrin utama dalam agama Islam adalah *tauḥīd*, atau meng-esa-kan Allah. Dalam al-Qur'an, doktrin *tauḥīd* ini diungkapkan dengan beberapa redaksi yang berbeda. Di surat al-Ikhlāṣ/112: 1, dinyatakan, "Katakanlah, Dia Allah itu esa (*aḥad*).” Di surat al-Baqarah/2: 163, dinyatakan, “Dan Tuhan kalian adalah Tuhan yang satu (*wāḥid*), tiada Tuhan selain Dia, yang Maha Pengasih lagi Maha Pemurah.” Di surat Gāfir/40: 84, dinyatakan, “Maka ketika mereka melihat siksaan Kami, mereka berkata, ‘Kami beriman kepada Allah semata (*waḥda-hu*), dan mengingkari apa yang telah kami sekutukan dengan-Nya’.”

Dari beberapa redaksi yang berbeda tersebut, pada pembahasan detailnya terjadi perbedaan pandangan di kalangan umat Islam mengenai *tauḥīd* ini. Segolongan umat Islam merasa cukup dengan menyatakan bahwa Allah itu esa (*aḥad*, *waḥdah*), atau satu (*wāḥid*), tanpa mau terlibat lebih dalam (*ta‘ammuq*) mengenai bagaimana ke-esa-an (*aḥadiyah*, *waḥdāniyyah*), atau ke-satu-an (*wāḥidiyyah*) Allah itu. Pola *tauḥīd* semacam ini dipegangi oleh kebanyakan umat Islam (*tauḥīd jumhūr an-nās*) (‘Afīfī, 1963: 186). Sementara segolongan lainnya hendak melakukan penetrasi lebih dalam lagi mengenai masalah ini, dengan membuktikan dan merasakan sendiri bagaimana *ḥaqīqah* (*taḥaqquq*) ke-esa-an atau ke-satu-an Allah itu. Dalam hal ini, mereka terbagi

ke dalam dua kelompok: pertama, mereka yang ingin membuktikan ke-esa-an Allah dengan jalan akal dan keyakinan (*tarīq al-‘aql wa al-i‘tiqād*); kedua, mereka yang hendak membuktikan ke-esa-an Allah dengan jalan rasa (*aẓ-ẓauq*). Jalan pertama biasa disebut dengan *‘ilm at-tauḥīd*, sedangkan jalan kedua biasa disebut sebagai *‘ain at-tauḥīd* (‘Afifi, 1963: 186).

Hampir senada dengan yang disampaikan oleh ‘Afifi, pengamat lain, Muhammad Abdul Haqq Ansari menyatakan bahwa *tauḥīd* memiliki empat aspek: (1) keyakinan (*faith*) dan kepercayaan (*belief*) pada ke-satu-an (*unity*) Allah; (2) disiplin kehidupan lahir dan batin di bawah sinaran keyakinan itu; (3) pengalaman “ber-satu” (*unitive experience*) dengan Allah; dan (4) teosofi atau konstruksi filosofis (*philosophical construction*) dari pengalaman “ber-satu” dengan Allah tersebut (Ansari, 1997: 101).

Dalam konteks tasawuf, menurut Ansari, ketika ber-*taḥaqquq* dengan ke-esa-an dan ke-satu-an Allah ini, kaum sufi terbelah menjadi tiga kelompok. Pertama, mereka yang sampai pada pengalaman “ber-satu” dengan Allah, dan hanya mengungkapkan pengalamannya tersebut, tanpa memberikan status atas pengalamannya. Kedua, mereka yang selain mengungkapkan pengalaman “ber-satu” dengan Allah, juga memberikan status atas pengalaman tersebut sebagai *waḥdah al-wujūd*. Ketiga, mereka yang memberikan status atas pengalaman “ber-satu” dengan Allah itu sebagai *waḥdah asy-syuhūd*. Kelompok kedua, *waḥdah al-wujūd*, hendak meng-esa-kan *wujūd* Allah (*tauḥīd wujūdī*); dan kelompok ketiga, *waḥdah asy-syuhūd*, hendak meng-esa-kan *musyāhadah* terhadap-Nya (*tauḥīd syuhūdī*) (Ansari, 1997: 53-55).

Kedua paham ini, *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd*, akan dibahas pada bab ini, untuk selanjutnya mengidentifikasi apakah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN), sebagai salah satu “*maḥḥab*” atau “*firqah*” dalam tasawuf, dengan konsep *wuṣūl* dalam enam kitab karangan empat *mursyid*-nya, lebih mengacu kepada *waḥdah al-wujūd* ataukah *waḥdah asy-syuhūd*. Oleh karena itu, bab ini akan dibagi menjadi dua bagian: pada bagian pertama akan dibahas tentang *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd*, dan pada bagian kedua akan ditentukan apakah konsep *wuṣūl* dalam enam kitab karangan empat *mursyid* TQN lebih mengacu kepada *waḥdah al-wujūd* ataukah *waḥdah asy-syuhūd*.

#### **A. *Waḥdah al-Wujūd* dan *Waḥdah asy-Syuhūd***

Benih-benih paham *waḥdah al-wujūd* sebetulnya telah ada sejak Ma‘rūf al-Karkhī (w. 200/815) (Noer, 1995: 34). Namun sebagai sebuah paham tersendiri (*naẓariyah kāmīlah muttasiqah*) paham *waḥdah al-wujūd* baru muncul pada pemikiran Muḥyi ad-Dīn ibn ‘Arabī (w. 638/1240) (‘Afifi, 1963: 187), sehingga istilah *waḥdah al-wujūd* biasanya dilekatkan kepada ibn ‘Arabī, meskipun dia sendiri tidak secara eksplisit menggunakan istilah itu (Noer, 1995: 34). Orang yang pertama kali menggunakan istilah *waḥdah al-wujūd* adalah Ṣadr ad-Dīn al-Qūnawī (w. 673/1274), murid utama ibn ‘Arabī, dan dilanjutkan oleh Sa‘īd ad-Dīn Fargānī (w. 700/1301), murid al-Qūnawī, meskipun keduanya, al-Qūnawī maupun Fargānī, tidak menggunakan istilah *waḥdah al-wujūd* sebagai istilah teknis sebuah paham tertentu (Noer, 1995: 36).



Sebagai istilah teknis, *waḥdah al-wujūd* dipakai oleh para pengikut ibn ‘Arabī, seperti ibn Sab‘īn (w. 669/1270), Awhād ad-Dīn Balyānī (w. 686/1288), Sa‘d ad-Dīn Ḥammūya (w. 649/1252), dan ‘Azīz ad-Dīn Nasafī (w. 700/1300), yang mencoba menjelaskan doktrin yang terkandung dalam ide-ide ibn ‘Arabī (Noer, 1995: 37-38). Namun, yang lebih mempopulerkan istilah *waḥdah al-wujūd* justru orang yang mengkritik keras paham ini, yaitu Taqī ad-Dīn ibn Taimiyah (w. 728/1328), yang sering menggunakan istilah tersebut dalam karya-karyanya (Noer, 1995: 39).

Sedangkan istilah *waḥdah asy-syuhūd*, atau *tauḥīd syuhūdī*, sering diasosiasikan kepada Junaid al-Baghdādī (Madkour, 2009: 109; Syaraf, 1984: 333) atau Abū Sa‘īd al-Kharrāz, Abū Manṣūr al-Ḥallāj, Abū Bakr Asy-Syibfī (Syaraf, 1984: 333) atau Syaikh Aḥmad Sirhindi (Ansari, 1997: 110) atau Syaikh Nūr ad-Dīn ar-Rānirī (Sangidu, 2003: 145).

Kedua paham di atas, *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd*, pada perkembangan selanjutnya kemudian memperoleh pengikutnya masing-masing, termasuk di jajaran para pengikut tarekat. Dalam tarekat Qadiriyyah, misalnya, terdapat Hamzah Fansuri yang dianggap menyebarkan tarekat ini di Nusantara pada abad ke-17 (Bakhtiar, dalam Mulyati (ed), 2011: 51). Hamzah Fansuri, dan muridnya Syamsuddin Sumatrani, dianggap menganut konsep *waḥdah al-wujūd* (Sangidu, 2003: 144). Sedangkan dalam tarekat Naqsyabandiyah terdapat perbedaan pendapat: Muḥammad Bāqī Bi Allah menganut paham *waḥdah al-wujūd*, sementara Aḥmad Sirhindī menganut paham *waḥdah asy-syuhūd*. Oleh

karena itu, perlu dikaji apakah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN), sebagai gabungan dari tarekat Qadiriyyah dan tarekat Naqsyabandiyah ini, lebih menganut kepada paham *waḥdah al-wujūd* ataukah *waḥdah asy-syuhūd*. Sebelum masuk ke pokok bahasan ini, di paragraf-paragraf berikut akan dipaparkan paham *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd* yang telah dirumuskan oleh beberapa pengkaji kedua paham tersebut.

Dua pengkaji tasawuf, Abū al-‘Alā ‘Afīfī dan Muḥammad Jalāl Syaraf, berpandangan bahwa antara *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd* sebetulnya berbeda ranah. ‘Afīfī dan Syaraf berpendapat bahwa *waḥdah al-wujūd* merupakan hasil (*natījah*) dari olah-pikir (*lisān al-‘aql*), sedangkan *waḥdah asy-syuhūd* sebagai hasil dari olah-rasa (*aḥ-ḥawāqif, lisān al-kasyf*) (‘Afīfī, 1963: 188; Syaraf, 1984: 333). Oleh karena itu, keduanya berpendapat bahwa *waḥdah al-wujūd* sebetulnya merupakan ranah filsafat (*naẓariyyah falsafīyyah*) yang berkaitan dengan metafisika, sebab berkaitan dengan ungkapan filsafat wujud (*ta‘bīr falsafī wujūdī*), sedangkan *waḥdah asy-syuhūd* merupakan ranah tasawuf, sebab berkaitan dengan keadaan (*ḥāl*) atau pengalaman mistis (*tajribah aṣ-ṣūfiyyah*) (‘Afīfī, 1963: 88, Syaraf, 1984: 332-333).

Meskipun paham *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd* berbeda ranah, namun keduanya, menurut ‘Afīfī dan Syaraf, masih berkaitan. Sementara ‘Afīfī (1963: 200) menyatakan bahwa *waḥdah al-wujūd* itu mendahului (*sābiqah*) *waḥdah asy-syuhūd*, Syaraf (1984: 340) berpendapat bahwa *waḥdah al-wujūd* justru dimulai (*bada’*) ketika *waḥdah asy-syuhūd* telah mencapai titik-akhir

(*intahā*). Dengan demikian, menurut ‘Afīfī *waḥdah asy-syuhūd* bersifat konfirmatif terhadap *waḥdah al-wujūd*, sedangkan Syaraf berpandangan kebalikannya: *waḥdah al-wujūd* mengkonfirmasi *waḥdah asy-syuhūd*. Dengan kata lain, menurut keduanya, kedua paham itu sebetulnya merujuk kepada hal yang sama, tetapi dari sudut pandang yang berbeda: *waḥdah al-wujūd* dari sisi teori, sedangkan *waḥdah asy-syuhūd* dari sisi praktek/pengalaman. Oleh karenanya, *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd* masih berkaitan: yang pertama adalah teorisasi dari yang kedua; atau yang kedua merupakan praktek dari yang pertama. Dari segi ini, menurut pengkaji tasawuf lainnya, yaitu Ibrahim Madkour, *waḥdah al-wujūd* merupakan perkembangan lebih lanjut dari *waḥdah asy-syuhūd*, karena “*waḥdah asy-syuhūd* mengandung unsur yang menggiring kepada *waḥdah al-wujūd*” (Madkour, 2009: 109).

Berbeda dengan ‘Afīfī dan Syaraf, pengkaji tasawuf lainnya, Muhammad Abdul Haq Ansari, dengan mengkaji pemikiran Syaikh Aḥmad Sirhindi, berpandangan bahwa *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd* bukanlah ranah yang berbeda, namun merupakan dua pengalaman mistis yang berkelanjutan. *Waḥdah al-wujūd* memang benar adanya, tapi pengalaman ini masih belum final. *Waḥdah al-wujūd* terjadi saat seorang *sālik* mengalami *sukr*. Setelah *sukr* itu mengendap, maka akan muncul lagi dualitas. Pada titik inilah, muncul kesadaran bahwa yang “ber-satu” itu adalah persepsi (*waḥdah asy-syuhūd*) saja. *Waḥdah al-wujūd* dialami oleh mereka yang belum sempurna *sulūk*-nya, sedangkan *waḥdah*

*asy-syuhūd* dialami oleh mereka yang telah sempurna *sulūk*-nya (Ansari, 1997: 46, 52, 53).

Terlepas dari perbedaan pandangan antara ‘Afīfī dan Syaraf di satu sisi, dan Ansari di sisi lain, ketiganya memberikan ciri umum (*common features*) dari masing-masing paham *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd*. Ciri umum ini bisa diturunkan dari bagaimana paham *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd* ini memandang relasi ontologis antara Tuhan dan alam semesta, termasuk di dalamnya manusia. Dari perbedaan paham mengenai relasi ontologis antara Tuhan dan alam semesta tersebut bisa ditarik konsekwensi ketika memaknai pengalaman “ber-satu” dengan Allah. Oleh karena itu, perlu dibahas terlebih dahulu bagaimana relasi ontologis antara Tuhan dan alam semesta menurut dua paham ini, baru kemudian dipaparkan pemaknaan atas pengalaman “ber-satu” dengan Allah menurut kedua paham tersebut.

Menurut paham *waḥdah al-wujūd*, alam semesta, termasuk di dalamnya manusia, merupakan penampakan (*mazḥar*) dan manifestasi (*tajallī*) dari *asmā’* dan *ṣifāt* Tuhan. Penampakan dan manifestasi *asmā’* dan *ṣifāt* Tuhan kepada alam semesta ini melalui lima proses (*ḥaḍrāt khams*), atau kalau diperinci lagi menjadi tujuh proses (*martabat tujuh*). Proses pertama adalah ketika Tuhan masih dalam kesendirian (*aḥadiyah*)-Nya. Pada saat itu, Tuhan belum melakukan penampakan dan manifestasi *asmā’* dan *ṣifāt*-Nya kepada siapapun atau apapun, sehingga Dia tidak bisa diberikan *asmā’* dan *ṣifāt*-Nya. Proses kedua adalah ketika Tuhan melakukan penampakan dan manifestasi *asmā’* dan *ṣifāt*-Nya di dalam *waḥdah*-

Nya. Pada saat itu, Tuhan bermanifestasi Diri menjadi prototipe ideal (*ideal prototype, a'yān sābitah*). *A'yān sābitah* ini berfungsi sebagai prototipe ideal untuk manifestasi Diri-Nya pada proses berikutnya. Proses ketiga, berdasarkan *a'yān sābitah* itu Tuhan bermanifestasi Diri di '*ālam rūḥī*, yang disebut sebagai *ta'ayyun rūḥī*. Proses keempat, berdasarkan *a'yān sābitah* itu Tuhan bermanifestasi Diri di '*ālam miṣālī*, yang disebut sebagai *ta'ayyun miṣālī*. Proses kelima, berdasarkan *a'yān sābitah* itu Tuhan bermanifestasi Diri di '*ālam jasadī*, yang disebut sebagai *ta'ayyun jasadī* (Ansari, 1997: 103-104).

Kelima proses *tajallī* Tuhan di atas kemudian diperinci lagi oleh beberapa pengikut ibn 'Arabī menjadi “martabat tujuh.” Martabat tujuh itu adalah sebagai berikut. Pertama, martabat *aḥadiyah*, ketika *Ẓāt* Allah itu mutlak, tanpa nama, tanpa sifat, tanpa hubungan apapun. Kedua, martabat *waḥdah*, ketika *Ẓāt* Allah ber-*tajallī* dalam sifat-sifat yang disebut sebagai *a'yān sābitah*, atau *nūr muḥammad*, atau *ḥaqīqah muḥammadiyah*. Karena merupakan *tajallī* yang pertama, maka martabat *waḥdah* ini juga disebut *ta'ayyun awwal*. Ketiga, martabat *wāḥidiyyah*, ketika segala sesuatu yang terpendam dalam *a'yān sābitah*, atau *nūr muḥammad*, atau *ḥaqīqah muḥammadiyah* mulai diperinci dan dibedakan, namun belum muncul dalam kenyataan dan masih berada di dalam “kandungan” Tuhan. Martabat *wāḥidiyyah* ini juga disebut sebagai *ta'ayyun ṣānī*. Keempat, martabat '*ālam al-arwāḥ*, ketika segala yang terpendam dan telah terinci dalam *a'yān sābitah* mulai keluar mengambil bentuk alam arwah, dan terbagi ke dalam ruh manusia, hewan, dan tumbuhan. Martabat '*ālam al-arwāḥ* ini juga disebut sebagai

*a‘yān khārijīyyah* atau *ta‘ayyun ṣālīs*. Kelima, martabat *‘ālam al-miṣāl*, yang merupakan perbatasan antara alam arwah dan alam jisim, dan disebut juga sebagai *ta‘ayyun rābi‘*. Keenam, martabat *‘ālam al-ajsām*, yang merupakan alam benda, dan disebut sebagai *ta‘ayyun khāmis*. Ketujuh, martabat *‘ālam al-insān*, ketika Tuhan ber-*tajallī* pada manusia, dan kesempurnaan *tajallī* -Nya terjadi pada para nabi dan para wali (Sangidu, 2003: 67-68). Ketujuh proses dalam martabat tujuh ini bisa digambarkan dalam tabel berikut ini.

No	Nama Martabat	Tahapan/Proses	Jenis Manifestasi
1	martabat <i>aḥadiyah</i>	<i>Ẓāt</i> Allah itu mutlak, tanpa nama, tanpa sifat, tanpa hubungan apapun	<i>lā ta‘ayyun/al-‘amā’</i>
2	martabat <i>waḥdah</i>	<i>Ẓāt</i> Allah ber- <i>tajallī</i> dalam sifat-sifat yang disebut sebagai <i>a‘yān ṣābitah</i> , atau <i>nūr muḥammad</i> , atau <i>ḥaqīqah muḥammadiyyah</i>	<i>ta‘ayyun awwal</i>
3	martabat <i>wāḥidiyyah</i>	segala sesuatu yang terpendam dalam <i>a‘yān ṣābitah</i> , atau <i>nūr muḥammad</i> , atau <i>ḥaqīqah muḥammadiyyah</i> mulai diperinci dan dibedakan, namun belum muncul dalam kenyataan dan masih berada di dalam “kandungan” Tuhan	<i>ta‘ayyun sānī</i>
4	martabat <i>‘ālam al-arwāḥ</i>	segala yang terpendam dan telah terinci dalam <i>a‘yān ṣābitah</i> mulai keluar mengambil bentuk alam arwah, dan terbagi ke dalam ruh manusia, hewan, dan tumbuhan	<i>ta‘ayyun ṣālīs</i> atau <i>a‘yān khārijīyyah</i>
5	martabat <i>‘ālam al-</i>	perbatasan antara alam arwah dan	<i>ta‘ayyun rābi‘</i>

	<i>miṣāl</i>	alam jisim	
6	martabat <i>‘ālam al-ajsām</i>	alam benda	<i>ta‘ayyun khāmis</i>
7	martabat <i>‘ālam al-insān</i>	Tuhan ber- <i>tajallī</i> pada manusia, dan kesempurnaan <i>tajallī</i> -Nya terjadi pada para nabi dan para wali	

**Tabel 9. Tahapan Martabat Tujuh**

Dari pemaparan di atas, terlihat bahwa, menurut paham *waḥdah al-wujūd*, baik melalui lima proses (martabat lima) maupun tujuh proses (martabat tujuh), alam semesta, termasuk di dalamnya manusia, merupakan *mazhar* dan *tajallī asma’* dan *ṣifāt* Tuhan. Oleh karena alam semesta merupakan *mazhar* dan *tajallī asma’* dan *ṣifāt* Tuhan, maka sebetulnya alam semesta adalah manifestasi terbatas (*definite manifestation*) dari Tuhan yang tidak terbatas (*infinite*). Dengan kata lain, Tuhan itu bersifat imanen dalam, sekaligus transenden dari, alam semesta. Tuhan bersifat imanen di alam semesta dalam *waḥdah*, *wāḥidiyyah*, *a‘yān ṣābitah*, *ta‘ayyun rūḥī*, *ta‘ayyun miṣālī*, dan *ta‘ayyun jasadī*, dan Tuhan bersifat transenden dalam *aḥadiyah*-Nya. Jadi, Tuhan itu memiliki aspek *tasybīh*, atau serupa dengan alam semesta, dan juga memiliki aspek *tanzīh*, atau berbeda dengan alam semesta. Berarti, Tuhan itu alam semesta dan juga bukan alam semesta (*huwa, la huwa*). Berdasarkan pemaparan ini, maka, menurut Ansari, paham *waḥdah al-wujūd* bertumpu pada dua proposisi, yaitu (1) hanya ada satu Wujud (*waḥdah al-wujūd*), dan (2) tidak ada wujud selain Diri-Nya (Ansari, 1997: 111-112), karena alam semesta adalah juga “penampakan” (*mazhar*) dan “manifestasi” (*tajallī*) dari

wujud-Nya. Pertanyaannya kemudian, apakah penampakan dan manifestasi itu memiliki derajat eksistensi yang sama dengan Tuhan yang bermanifestasi itu? Di sinilah letak perbedaan paham antara *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd*.

Paham *waḥdah asy-syuhūd*, menurut Ansari (1997: 110-113), juga bertumpu pada dua proposisi, yaitu (1) hanya ada satu Wujud, dan (2) wujud lain selain Wujud-Nya adalah wujud *khayālī* (*un-real realities*). Hanya saja, wujud *khayālī* ini sudah meningkat derajatnya, sehingga mendapat kestabilan (*stability*) wujud, karena ia merupakan pantulan dari Wujud Tuhan. Wujud *khayālī* ini ibaratnya adalah gambaran (*image*) dari suatu benda yang dipantulkan oleh cermin (*mirror*). Gambaran itu sendiri sebetulnya tidak ada (*exist*), karena ia hanya pantulan suatu benda. Sedangkan yang betul-betul eksis adalah benda itu sendiri. Begitu juga dengan Tuhan dan alam: alam itu hanyalah pantulan dari Tuhan; Tuhan itulah yang benar-benar Wujud, sedangkan alam hanya wujud *khayālī*.

Dari pemaparan di atas, maka perbedaan antara *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd*, menurut Ansari (1997: 110-114), adalah pada sifat wujud selain Tuhan, atau alam itu. Alam semesta, menurut paham *waḥdah al-wujūd* memiliki eksistensi yang riil, karena ia merupakan *maẓhar* dan *tajalli* Tuhan, sedangkan menurut paham *waḥdah asy-syuhūd* alam semesta itu tidak memiliki eksistensi yang riil, karena ia hanyalah pantulan (*reflection*) dari Tuhan. Saat Tuhan bermanifestasi-Diri di alam ideal, dipandang oleh paham *waḥdah al-wujūd* memiliki kestabilan (*ṣubūt*), sehingga disebut sebagai *a‘yān ṣābitah*, sedangkan



menurut paham *waḥdah asy-syuhūd* disebut sebagai *ḥaqāiq mumkināt*, karena hanya bersifat *contingent* (kemungkinan) saja (Ansari, 1997: 110-114).

Oleh karena itu, perbedaan paham *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd* mengenai relasi ontologis antara Tuhan dan alam adalah sebagai berikut: pada *waḥdah al-wujūd*, Tuhan identik sekaligus berbeda dengan alam, sedangkan pada paham *waḥdah asy-syuhūd*, Tuhan itu berbeda total (*completely different*) dengan alam, karena Tuhan itu riil (*real*), sedangkan alam itu tidak riil (*un-real realities*). Sementara *waḥdah al-wujūd* percaya pada imanensi (*tasybīḥ*) dan transendensi (*tanzīḥ*) Tuhan, paham *waḥdah asy-syuhūd* percaya pada transendensi (*tanzīḥ*) Tuhan. Meskipun *waḥdah al-wujūd* juga percaya pada transendensi Tuhan, dengan menganggap alam merupakan manifestasi terbatas dari Tuhan yang tidak terbatas, transendensi Tuhan dalam paham ini tidak penuh dan hanya *peripheral* semata (Ansari, 1997: 110-114).

Perbedaan pandangan mengenai relasi ontologis antara Tuhan dan alam semesta ini juga berpengaruh terhadap pandangan ketika terjadi pengalaman “ber-satu” (*al-jamʿ*) dengan Tuhan. Pengalaman “ber-satu” (*unitive experience*) dengan Tuhan adalah suatu keadaan (*ḥāl*) ketika batas-antara (*al-in min al-bain*) manusia dengan Allah sudah tersingkap, sehingga tidak ada keterpisahan (*tafriqah*) antara keduanya, dan keduanya bergabung menjadi satu (*ḥāl al-jamʿ*). Pada saat seperti itu, tidak ada lagi ke-dua-an (*al-isnainiyah*) antara manusia dan Tuhan, karena manusia menjadi lebur (*fanāʾ*) dalam sifat kekalnya (*baqāʾ*) Tuhan (ʿAfifi, 1963: 186-187). Pendek kata, pengalaman ini terkadang juga disebut keadaan *fanāʾ* dan

*ḥāl al-jam‘* (Syaraf, 1984: 333). Pengalaman “ber-satu” dengan Allah seperti ini dipahami secara berbeda oleh paham *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd*.

Paham *waḥdah al-wujūd* berpandangan bahwa pengalaman “ber-satu” (*unitive experience*) dengan Tuhan berarti manusia bisa “ber-satu wujud” dengan Tuhan, sedangkan paham *waḥdah asy-syuhūd* berpandangan bahwa manusia tidak mungkin “ber-satu wujud” dengan Tuhan, karena level eksistensi manusia dengan Tuhan itu sungguh jauh berbeda: manusia itu tidak-riil, sedangkan Tuhan itu riil, sehingga yang tidak-riil tidaklah mungkin bersatu dengan yang riil (Ansari, 1997: 53-55). Pada titik ini, pengalaman “ber-satu” dengan Tuhan menurut *waḥdah al-wujūd* dipandang sebagai *al-ittiḥād* dan *ḥulūl*: *ittiḥād* adalah meleburnya aspek *nāsūt* pada aspek *lāhūt*, sedangkan *ḥulūl* adalah meleburnya aspek *lāhūt* pada *nāsūt*. Menurut *waḥdah asy-syuhūd*, pengalaman “ber-satu” dengan Tuhan dipandang sebagai *syibh al-ittiḥād* (Syaraf, 1984: 339). Oleh karena itu, menurut Syaraf, *waḥdah al-wujūd* bertumpu pada doktrin *al-ittiḥād (yahūdiyyah)*, *al-ḥulūl (masīḥiyyah)*, *aṣ-ṣairūrah (at-Tirmīzī)*, sedangkan *waḥdah asy-syuhūd* bertumpu pada *al-ittiṣāl*, yaitu *al-ittiṣāl aẓ-ẓauqī aṣ-ṣūfī* atau *al-ittiṣāl ar-rūḥī bain al-‘abd wa rabbi-hi* (Syaraf, 1984: 334).

**B. Pendulum Konsep *Wuṣūl* dalam Enam Kitab Karya Empat *Mursyid* TQN: antara *Waḥdah al-Wujūd* dan *Waḥdah asy-Syuhūd***

Dari pemaparan di atas, sekarang bisa ditentukan apakah pendulum konsep *wuṣūl* dalam enam kitab karya empat *mursyid* TQN mengarah kepada *waḥdah al-wujūd*

ataukah *waḥdah asy-syuhūd*. Untuk menentukan ini, di satu sisi akan ditayangkan lagi bagaimana konsep *wuṣūl* dalam enam kitab karya empat *mursyid* TQN, dan, di sisi lain akan ditayangkan ulang bagaimana *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd* memandang pengalaman “ber-satu” dengan Allah. Dengan demikian, nantinya akan terlihat apakah konsep *wuṣūl* dalam TQN akan *match* dengan *waḥdah al-wujūd* ataupun *waḥdah asy-syuhūd*.

Di satu sisi, pada bab sebelumnya, telah dirumuskan bahwa konsep *wuṣūl* adalah “terjadinya ketersambungan antara manusia dengan Allah, yang ditandai dengan bersinarnya *latā’if* dengan *nūr al-jalāl*, yang—melalui perantara *tawajjuh syaikh* yang merupakan *khālifah* atau *nā’ib* dari rasulullah—menghasilkan limpahan (*faḍl*) karunia (*al-faḍl*) Allah pada manusia tersebut, yang pada ranah batiniyah efeknya berupa *maḥabbah* dan *ma’rifat*, serta *istimḍād* dan *irsyād* yang menguatkan *nafs maḥmūdah* dan melemahkan *nafs maẓmūmah*, dan yang pada ranah lahiriyah efeknya berupa rasa panas (*ḥarārah*) yang bisa menggantikan organ-organ tubuh yang rusak (*al-ajzā’ al-fāsidah*) dengan organ-organ tubuh yang sehat (*al-ajzā’ aṣ-ṣāliḥah*).”

Di sisi lain, sementara *waḥdah al-wujūd* berpandangan bahwa ketika terjadi *wuṣūl* atau pengalaman “ber-satu” dengan Allah (*unitive experience*), pengalaman itu sebagai *al-ittiḥād* dan *ḥulūl*, atau per-satu-an *wujūd* antara manusia dengan Allah; *waḥdah asy-syuhūd* berpandangan bahwa ketika terjadi *wuṣūl* atau pengalaman “ber-satu” dengan Allah (*unitive experience*), pengalaman itu sebagai

*syibh al-ittihād* semata, karena manusia dan Tuhan tidak mungkin ber-satu wujud, mengingat keduanya sangat berbeda level eksistensinya.

Setelah memaparkan tentang kedua paham tersebut, sekarang akan ditentukan apakah konsep *wuṣūl* dalam TQN lebih sinkron dengan *waḥdah al-wujūd* ataukah *waḥdah asy-syuhūd*. Seperti disebutkan dalam bab Pendahuluan disertasi ini, kyai Muslih dan Abah Anom secara ringkas menyebut kedua paham ini.<sup>1</sup> Kyai Muslih (t.th. (a): 109-110) menyebut kedua paham ini secara bersamaan. Sedangkan Abah Anom dalam sambutannya untuk penerbitan buku *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyah* yang diedit oleh Harun Nasution (1990), menyatakan, “Bumi Indonesia lebih dulu mengenal *waḥdat al-wujūd*. (Perhatikan kisah Fansuri dan Siti Jenar)” (Abah Anom, dalam Nasution (ed.), 1990: viii).

Meskipun demikian, dalam konsepnya tentang *wuṣūl* terlihat bahwa sebetulnya TQN menganut paham *waḥdah asy-syuhūd*. Hal ini terlihat jelas dalam penjelasan tentang ketika terjadi limpahan (*al-faiḍ*) atas *laḥā’if*, yang merupakan penanda adanya *wuṣūl*, itu karena adanya kedekatan (*qurb*) atau kedekatan-lebih (*aqrab*) atau kebersamaan (*ma’iyyah*) dengan Allah. Sedangkan *qurb*, *aqrab*, dan *ma’iyyah* itu, menurut kitab-kitab TQN tersebut (Sambas, t.th: 6-9, Muslih, t.th.(b): 45-57, dan Tamim, t.th: 11-23), tidak bisa diperikan bagaimana secara lahirnya, namun hanya dalam batinnya (*ma’nawiyah*)-nya semata. Ini menunjukkan bahwa konsep *wuṣūl* dalam TQN tidak sampai kepada level *ittihād* atau *ḥulūl*, namun hanya sebagai *syibh al-ittihād* saja.

---

<sup>1</sup> Sepanjang penelusuran penulis, Syaikh Sambas dan Kyai Romli Tamim tidak menyebut-nyebut dua paham ini: *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah asy-syuhūd*.

## BAB VI

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Dari kajian atas konsep *wuṣūl* dalam enam kitab karya empat *mursyid* TQN dengan menggunakan pendekatan semantik model Izutsu, dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Konsep atau bidang semantik *wuṣūl* memiliki tujuh-belas kata-kunci yang mengitari dan menjadi bagian dari kata-fokus *wuṣūl*, yaitu: (1) *nyata labete/usik-e*, (2) *negasi nafs maẓmūmah dan afirmasi nafs maḥmūdah*, (3) *al-faiḍ*, (4) *al-faḍl*, (5) *maḥabbah/dhemen*, (6) *maʿrifat*, (7) *al-ittiṣāl ar-rūḥī/ittiṣāl al-kahrubāʾ bi aṣliḥā*, (8) *yatanawwaru bi nūr al-jalālah*, (9) *laṭāʾif/laṭīfah*, (10) *ḥarārah*, (11) *al-ajzāʾ al-fāsidah*, (12) *al-ajzāʾ aṣ-ṣāliḥah*, (13) *wāsiṭah*, (14) *khalīfah*, (15) *nāʾib*, (16) *al-imdād*, (17) *al-irsyād*. Dari ketujuh-belas kata-kunci ini, maka konsep *wuṣūl* dapat dirumuskan sebagai berikut, “terjadinya ketersambungan antara manusia dengan Allah, yang ditandai dengan bersinarnya *laṭāʾif* dengan *nūr al-jalālah*, yang—melalui perantara *tawajjuh syaikh* yang merupakan *khalīfah* atau *nāʾib* dari rasulullah—menghasilkan limpahan (*faiḍ*) karunia (*al-faḍl*) Allah pada manusia tersebut, yang pada ranah batiniyah efeknya berupa *maḥabbah* dan *maʿrifat*, serta *istimdād* dan *irsyād* yang menguatkan *naḥs maḥmūdah* dan melemahkan *naḥs maẓmūmah*, dan yang pada ranah lahiriyah efeknya berupa

rasa panas (*ḥarārah*) yang bisa menggantikan organ-organ tubuh yang rusak (*al-ajzā' al-fāsidah*) dengan organ-organ tubuh yang sehat (*al-ajzā' aṣ-ṣāliḥah*).”

2. Dari konsep *wuṣūl* yang telah dirumuskan di atas, maka dapat ditentukan bahwa konsep *wuṣūl* dalam enam kitab karya empat *mursyid* TQN lebih mengarah kepada paham *waḥdah asy-syuhūd*, dibanding kepada paham *waḥdah al-wujūd*. Hal ini terlihat dalam penjelasan tentang terjadinya limpahan (*al-faiḍ*) atas *laṭā'if* sebagai akibat adanya ketersambungan (*ittiṣāl*) atau “ber-satu-nya manusia dengan Allah” (*unitive experience*), yang merupakan penanda adanya *wuṣūl*, itu karena adanya kedekatan (*qurb*) atau kedekatan-lebih (*aqrab*) atau kebersamaan (*ma'īyyah*) dengan Allah, sedangkan *qurb*, *aqrab*, maupun *ma'īyyah* tersebut, menurut kitab-kitab TQN itu, tidak bisa diperikan bagaimana secara lahirnya, namun hanya dalam batinnya (*ma'nawiyah*)-nya semata. Ini menunjukkan bahwa konsep *wuṣūl* dalam TQN tidak sampai kepada level ontologis *ittiḥād* atau *ḥulūl*, namun hanya sebagai *syibh al-ittiḥād* saja.

## B. Saran-saran

Kajian dalam disertasi ini lebih bersifat literer, dan difokuskan pada pengalaman *wuṣūl* yang sudah dikonstruksikan dalam enam kitab karangan empat *mursyid* TQN. Oleh karena itu, untuk penelitian lanjutan terbuka peluang kajian pada pengalaman *wuṣūl* di ranah empiris, misalnya dengan *indepth interview* terhadap para penganut tarekat tersebut.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Afifi, Abu al-‘Ala, 1963, *At-Taṣawwuf: aṣ-Ṣaurah ar-Rūḥiyyah fī al-Islām*, Iskandariyah: Dar al-Ma‘arif.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq, 1997, *Sufism and Shari’ah: A Study of Syaykh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism*, Leicester: the Islamic Foundation.
- Aqib, Kharisudin, 2005, *Inabah, Jalan Kembali dari Narkoba, Stres, dan Kehampaan Jiwa*, Surabaya: PT Bina Ilmu.
- , 2009, *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*, Surabaya: PT. Bina Ilmu.
- ‘Arifin, Shohibul Wafa’ Tadjul, 1970 (2 jilid), *Miftahus Shudur: Kunci Pembuka Dada*, t.tp: t.p.
- , 1990 (2 jilid), *Miftāḥ aṣ-Ṣudūr, li at-Tabarruk fī Ṭarīq ar-Rabb al-Gafūr*, Tasikmalaya: t.p.
- Bakhtiar, Amsal, 1997, *Filsafat Agama*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair, 1990, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Pustaka Filsafat.
- Bowie, Fiona, 2001, *The Anthropology of Religion: an Introduction*, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Bowker, John, 1995, *The Sense of God: Sociological, Anthropological, and Psychological Approaches to the Origin of the Sense of God*, Oxford: Oneworld Publications.
- Bruinessen, Martin van, 1992, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Bukhari, Muhammad ibn Isma’il al-, 1992, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Carrel, Alexis, 1985, *Misteri Manusia*, terj. Kania Roesli, Bandung: Remaja Karya.
- Chittick, William, 1983, *The Sufi Path of Love: the Spiritual Teachings of Rumi*, New York: SUNY Press.
- Corbett, Lionel, t.th, *The Religious Function of the Psyche*, California: Brunner-Routledge.

- Creswell, John W., 2003, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, California: Sage Publications.
- Darnīqah, Muḥammad Aḥmad, 1987, *At-Taṣawwuf al-Islāmī: at-Ṭarīqah an-Naqsyabandiyyah wa A'lāmuha*, Trablus: Jarus Press.
- Diamond, Malcolm Luria, 1974, *Contemporary Philosophy and Religious Thought: an Introduction to the Philosophy of Religion*, New York: McGraw-Hill.
- Dister, Nico Syukur, 1994, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, Yogyakarta: Kanisius.
- Eliade, Mircea, 1985, *A History of Religious Ideas, from Muhammad to the Age of Reforms*, Chicago: the Chicago Press.
- Faridy, Heri MS dkk (eds.), 2008, *Ensiklopedi Tasawuf*, 3 jilid, Bandung: Angkasa.
- al-Ghazali, Abu Hamid, 1986, *Misykāt al-Anwār wa Miṣfāt al-Asrār*, t.tp: 'Alam al-Kutub.
- 1996, *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Gazālī*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Gunaryo, Ahmad, 2010, "Theory and Research," materi kuliah Metodologi Riset, Program Doktoral Islamic Studies, IAIN Walisongo Semarang, Semester I Tahun Akademik 2010-2011.
- Hadi, Murtadho, 2011, *Tiga Guru Sufi Tanah Jawa*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren.
- Hasani, Ahmad ibn Muhammad 'Ajjibah al-, t.th, *Īqāz al-Himam fī Syarḥ al-Ḥikam*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Izutsu, Toshihiko, 1993, *Konsep-konsep Etika Religius dalam Qur'an*, terj. A.F. Husein (dkk), Yogyakarta: Tiara Wacana.
- , 1994, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*, terj. A.F. Husein (dkk), Yogyakarta: Tiara Wacana.
- , 2002, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- , 2015, *Sufisme, Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, terj. Musa Kazhim & Arif Mulyadi, Jaksel: Mizan.
- al-Jilānī, 'Abd al-Qādir, t.th, *Sirr al-Asrār wa Mazhar al-Anwār*, Mesir: al-Bahiyyah.
- al-Kalābāzī, Muḥammad ibn Ishāq, 1993, *at-Ta'arruf li-Maḏhab ahl at-Taṣawwuf*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Kartodirdjo, Sartono, 1992, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.



- Kessler, Gary E. (ed.), 1999, *Philosophy of Religion: toward a Global Perspective*, Canada: Wadsworth Publishing Company.
- Krippendorff, Klaus, 1993, *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*, terj. Farid Wajdi, Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- al-Kurdī, Muḥammad Amīn, 2006, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu‘āmalah ‘Allām al-Guyūb*, Surabaya: Haramain Jaya.
- Leahy, Louis, 1994, *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*, Yogyakarta: Kanisius.
- Madkour, Ibrahim, 2009, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian W. Asmin, Jakarta: PT. Bumi Aksara.
- Maktabah Syāmilah*, versi digital.
- Muhammad, Hasyim, 2002, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi: Telaah atas Pemikiran Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Muhaya, Abdul, 2003, *Bersufi melalui Musik: sebuah Pembelaan Musik Sufi oleh Ahmad al-Ghazali*, Yogyakarta: Gama Media.
- Mulyati, Sri, 2006, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, Jakarta: Kencana.
- , 2010, *Peran Edukasi Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyyah dengan Referensi Utama Suryalaya*, Jakarta: Kencana.
- (ed.), 2011, *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Kencana.
- Munawwir, Ahmad Warson, 1997, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progressif.
- Muslih, t.th.(a), *‘Umdah as-Sālik fī Khair al-Masālik*, Purworejo: Syirkah at-Tijārah Burjan.
- , t.th.(b), *al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah fī aṭ-Ṭarīqah al-Qādiriyyah wa an-Naqsyabandiyyah*, Semarang: Thaha Putera.
- , t.th.(c), *Risalah Tuntunan Ṭarīqah Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah*, (2 jilid), Kudus: Menara.
- an-Najjar, Amir, 2001, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf: Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer*, terj. Hasan Abrori, Jaksel: Pustaka Azzam.
- Nasution, Harun, 1985, *Falsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang.
- , 1990, *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyyah: Sejarah, Asal-usul, dan Perkembangannya*, Tasikmalaya: IAILM.

- Noer, Kautsar Azhari, 1995, *Ibn al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina.
- Nurbakhsy, Javad, 2000, *Psikologi Sufi*, terj. Arief Rakhmat, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Palmer, Richard E., 2005, *Hermeneutika: Teori Baru mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Heri, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- al-Qusyairi, ‘Abd al-Karīm Hawāzin, t.th., *Ar-Risālah al-Qusyairiyyah fī ‘ilm at-Taṣawwuf*, Surabaya: al-Haramain.
- Rahman, Fazlur, 1995, *Tema Pokok al-Qur’an*, terj. A. Mahyudin, Bandung: Pustaka.
- ar-Rāzī, Fakhr ad-Dīn Muḥammad, t.th., *At-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Gaib*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah.
- as-Sahrawardi, ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd Allāh, 1983, *Kitāb ‘Awārif al-Ma‘ārif*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Sambas, Aḥmad Khaṭīb, t.th., *Fath al-‘Arifin*, Surabaya: Syirkah Bungkul Indah.
- Sangidu, 2003, *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani dengan Nuruddin ar-Raniri*, Yogyakarta: Gama Media.
- aṣ-Ṣāwī, Aḥmad, 1994, *Ḥāsyiyah aṣ-Ṣāwī ‘alā Tafsīr al-Jalālain*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Schimmel, Annemarie, 1975, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Smart, Ninian, 1995, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, New Jersey: A Simon and Schuster Company.
- Solihin, “Wushul”, dalam Faridi dkk (eds.), 2008, *Ensiklopedi Tasawuf*, jilid 3, Bandung: Angkasa.
- Spilka, Bernard (dkk.), 1985, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, New Jersey: Prentice Hall.
- Sugiyono, 2012, *Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Methods)*, Bandung: Alfabeta.
- Sumaryono, E, 1993, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Syaraf, Muhammad Jalal, 1984, *Dirāsāt fī at-Taṣawwuf al-Islāmī: Syakhṣiyyat wa Mazāhib*, Beirut: Dar an-Nahdlah al-‘Arabiyyah.
- asy-Syarqawi, Muhammad Abdullah, 2003, *Sufisme dan Akal*, terj. Halid al-Kaf, Bandung: Pustaka Hidayah.

- Syukur, Amin, 1999, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- (dkk.), 2001, *Tasawuf dan Aktivitas Ekonomi di Jawa: Studi Kasus Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah di Jawa*, Laporan Penelitian Kompetitif PTAI, Departemen Agama Republik Indonesia.
- dan Masyharuddin, 2002, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali*, Semarang dan Yogyakarta: Lembkota dan Pustaka Pelajar.
- Tamim, Romly, t.th., *Šamrah al-Fikriyyah: Risālah fī Silsilati aṭ-Ṭarīqatain al-Qādiriyyah wa an-Naqsyabandiyyah*, Jombang: TQN Rejoso, Peterongan.
- , t.th., *Tuntunan Amalan Istighotsah*, Jombang: ITQON.
- at-Tirmiẓī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥasan al-Ḥakīm, t.th., *Kitāb Khatm al-Auliā’*, Beirut: al-Maṭba‘ah al-Kāšufīkiyyah.
- Trimingham, J. Spencer, 1971, *The Sufi Orders in Islam*, London: Oxford University Press.
- Widodo, Aris, “*Rites of Passage: Siklus Kehidupan Manusia dalam Perspektif Filsafat Budaya*,” dalam *Kuriositas*, edisi 2 vol. 2, 2009.
- Yandell, Keith E., 1994, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Yatim, Badri, 2011, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Zulkifli, 2002, *Sufism in Java: the Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java*, Jakarta: INIS.

## RIWAYAT HIDUP

Aris Widodo dilahirkan di Wonogiri, Sabtu Pahing, 13 Nopember 1976 M/20 Zul Qa'dah 1396 H, di tengah keluarga Bapak Rukiyanto dan Ibu Sunarmi. Anak pertama dari dua bersaudara ini memulai pendidikan formalnya di TK/Bustanul Athfal Aisyiah Bedingin, Tirtomoyo, Wonogiri. Pendidikan selanjutnya, di pagi-siang hari, ia sekolah di Madrasah Ibtida'iyah Muhammadiyah, sedangkan waktu sorenya sekolah *diniyah* di Masjid Nahdlatul 'Ulama, di daerah yang sama. Dengan demikian, waktu paginya menghafalkan *Allahumma ba'id baini*, waktu sorenya menghafalkan *Allahu akbar kabira*; paginya belajar shalat shubuh tanpa *qunut*, dan sorenya belajar shalat shubuh memakai *qunut*.

Selepas pendidikan ibtida'iyah, melanjutkan pendidikan menengah pertama di Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTs N) Wonogiri, Filial di Surupan, Nguntoronadi. Selain belajar pendidikan formal, juga belajar masak di pondokan surau Mbah Kurdi. Saking semangatnya belajar masak, bukan hanya *anglo* yang dipanasinya dengan api-arang, bahkan satu kamar dari pondoknya Mbah Kurdi itu juga pernah dikobarkan oleh api masakannya.

Setelah puas belajar masak dan menempuh pendidikan menengah pertama, melanjutkan pendidikan menengah atas di Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Surakarta. Di akhir masa studinya di MAPK ini, ia menulis untuk tugas akhirnya sebuah *bahts* berjudul *At-Tafakkur fi Khalq ar-Rahman, Thariq al-Wushul ila Ghayat al-Iman*.

Selepas Aliyah, ia melanjutkan kuliah S1 di IAIN (kini UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, di Fakultas Ushuluddin, Jurusan Aqidah Filsafat (1995-2000). Semasa kuliah, mungkin secara tak sadar terpengaruh oleh pendidikan dasarnya di Muhammadiyah sekaligus NU, senang mengikuti diskusi-diskusi yang diadakan oleh teman-teman kuliahnya di Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) maupun Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII).

Selesai kuliah, bekerja 2 bulan (Maret-April) sebagai Seksi Keruhanian di Rumah Sakit Islam (RSI) Klaten, sebelum akhirnya mengikuti Program Pembibitan Calon Dosen (Cados) angkatan ke-14 (2001) di hotel Sargedeg, Yogyakarta, dan selanjutnya ditugaskan sebagai dosen di STAIN Parepare, Sulawesi Selatan. Setelah setahun setengah di Parepare, pada tahun 2003, melanjutkan kuliah S2 *Islamic Studies*, di Leiden University, Belanda, melalui program *Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies* (INIS).

Ketika selesai kuliah S2 di Leiden (2005), ia berhasil menanggalkan dua status *bachelor*-nya: yang pertama *bachelor* dalam artian S1, karena meraih gelar Master S2-nya (M.A); yang kedua *bachelor* dalam artian masa lajangnya, karena menikah dengan Shofwatul Aini, M.A. Dari pernikahan ini lahir 2 putrinya: 1) Arvi Kahla Nadira (Vira), yang lahir sebagai “kado ulang tahun ke-2 dari pernikahan,” dan 2) Zenita Firdausi Nuzula (Firda). Selesai S2, ia kembali mengabdikan diri di STAIN Parepare selama 5 tahun, dan tahun 2010 melanjutkan studi S3 *Islamic Studies*, di IAIN (kini UIN) Walisongo, Semarang. Mulai 1 April 2012, “balik ke kampung halaman” dengan mutasi ke IAIN Surakarta, sebagai staf pengajar di Fakultas Syari'ah.

Aris, panggilan akrabnya, aktif di berbagai pertemuan ilmiah, baik tingkat nasional maupun internasional. Tahun 2011, mengikuti program *Alternative*

*Research Methodology* (ARM ke-5), di Manila, Filipina. Tahun 2012, presentasi di *Annual International Conference of Islamic Studies* (AICIS) XII, di Surabaya. Di tahun yang sama, presentasi di *International Conference: Islam, Spiritualism, and Radicalism* (IC-ISRA), di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tahun 2014, presentasi di *Annual International Conference of Islamic Studies* (AICIS) XIV, di Balikpapan. Tahun 2015, mengikuti *Academic Recharging for Islamic Higher Education* (ARFI) ke Wina, Austria. Tahun 2016, presentasi di *Ulumuna International Annual Conference* (UIAC), di Lombok, NTB.

Karya-karya tulisnya dimuat di beberapa jurnal, seperti *al-Jami'ah*, *Teosofia*, *al-Ma'iyah*, *Kuriositas*, *Religia*, *Diktum*, *al-Islah*, dan *Electronic Research Network* (ERN), serta di beberapa media massa populer seperti *Republika*, *Aksi*, *Solopos*, dan *Bernas*. Selain mengikuti pertemuan ilmiah dan menulis karya ilmiah, juga senang menikmati *cultural visit*. Beberapa negara yang pernah dikunjunginya adalah Singapura, Filipina, Thailand, Belanda, Jerman, Belgia, Perancis, Austria, Slovakia, Budapest, dan Turki. Di samping itu, ia juga menikmati menulis status (yang inginnya) reflektif di dinding fb-nya: Aris Widodo. Tegur-sapa kepadanya bisa dialamatkan ke emailnya: aris\_wo@yahoo.co.uk. []